

Fabian Freyenhagen

Universidad de Essex, Reino Unido. ffrey@essex.ac.uk

Textos traducidos

- 1.– Honneth sobre las patologías sociales: Una crítica (2015)
- 2.– Adorno y Horkheimer sobre el antisemitismo (2020)
- 3.– Actuar sin esperar nada (2020)
- 4.– Eliminando la Conformidad: Factores interpersonales y sociales que afectan a las evaluaciones Insight (2020)
- 5.– No es una tontería inteligente, pero tampoco es una tontería sin más (2021)
- 6.– Por qué el profesor Habermas suspendería una clase sobre Dialéctica de la Ilustración (2024)

Fabian Freyenhagen (1978) es catedrático de Filosofía en la Universidad de Essex.

Tras estudiar Filosofía, Política y Economía en el Exeter College de Oxford, se doctoró en Filosofía en la Universidad de Sheffield. Después trabajó dos años como profesor en la Universidad de Cambridge, antes de incorporarse a la Universidad de Essex, donde ahora es profesor de Filosofía Moral y Política (y Director de la Escuela de Filosofía e Historia del Arte).

Áreas de investigación: Escuela de Fráncfort (especialmente Adorno), Ética (en particular las éticas de Kant y kantiana, y los debates contemporáneos sobre la autonomía), Filosofía Política (tanto las teorías angloamericanas contemporáneas como las del siglo XIX) y Filosofía de la Psiquiatría.

Intereses actuales : (a) La autonomía y sus condiciones (sociales); (b) Metodología en filosofía política; (c) La Teoría Crítica y la idea de patología social; (d) Filosofía de la psiquiatría; (d) y la cuestión de si existe una ética distinta después de Auschwitz y, en caso afirmativo, en qué consiste.

Es autor de:

Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly, Cambridge University Press, 2013 ISBN 9781139567763

Habermas and Rawls: Disputing the Political, Fabian Freyenhagen and Gordon Finlayson, Routledge, 2010 ISBN 978-0-415-87686-5

The Legacy of John Rawls, edited by Fabian Freyenhagen and Thom Brooks, London: Continuum, 2005 ISBN 978-0826478436

y artículos en revistas como *Kantian Review*, *Hegel Bulletin*, *Telos*, *Proceedings of the Aristotelian Society* y *Philosophy & Social Criticism*.

1.– Honneth sobre las patologías sociales: Una crítica (2015)

Fabian Freyenhagen

Freyenhagen, F. (2015). Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, 16(2), 131–152. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000044>

Resumen

A lo largo de las dos últimas décadas, Axel Honneth ha escrito extensamente sobre la noción de patología social. La ha presentado como un recurso crítico distintivo de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, en cuya tradición sitúa su propia obra; y como una alternativa a los enfoques liberales dominantes en filosofía política. En este artículo, reviso la evolución de los escritos de Honneth sobre esta noción y ofrezco una crítica inmanente, con especial atención a su reciente obra principal *El derecho a la libertad*. Tanto su primer enfoque trascendente del contexto como su enfoque inmanente más reciente resultan deficientes, y se expone y critica su creciente reformismo. También se demuestra que la distinción central en *El derecho a la libertad* entre patologías sociales y desarrollos erróneos es inviable. Además, demuestro que la influyente propuesta de Zurn de caracterizar los fenómenos que Honneth identificó como patologías sociales en términos de desconexión cognitiva no encaja (con la propia descripción de Zurn) con estos fenómenos. Aunque algunos de estos fenómenos, como lo que Honneth describe como "Autorrealización Organizada", piden ser conceptualizados en términos de la noción de patología social, es necesaria una caracterización alternativa de esta noción.

Palabras clave

Axel Honneth, Christopher Zurn, patología social errónea, Teoría Crítica

1. "Patologías de lo social"

Como primer paso, Honneth caracterizó la idea de patologías sociales en un artículo de 1994, titulado "Patologías de lo social"[1]. Conecta esta idea con Rousseau, al menos indirectamente en la medida en que presenta a Rousseau como el padre fundador de la filosofía social, por lo que entiende la filosofía social como el diagnóstico de las desviaciones sociales, incluidas las patologías sociales (o posiblemente equiparadas a patologías sociales – el original alemán es ambiguo en este punto)[2].

Hay cuatro puntos sistemáticos que merece la pena destacar de este artículo. En primer lugar, Honneth afirma, de forma plausible, que una patología social implica una noción de normalidad[3], lo que plantea la difícil cuestión de cómo nos familiarizamos con (y conocemos) esa noción y cómo podemos justificarla. Honneth señala que la tendencia de los pensadores es apelar o bien (A) a un estado natural de los seres humanos (ya sea como estado histórico o como parte de una antropología) o (B) a un futuro proyectado[4], y opina que ambos plantean problemas (diferentes).

En segundo lugar, la idea de patología social está "ordenada por criterios éticos", entendidos (presumiblemente siguiendo a Habermas) como diferenciados de los criterios morales, lo que también significa que esta idea se distingue de la filosofía política liberal dominante, centrada como está en la justicia y la legitimidad[5]. Honneth vincula los criterios éticos a la idea de autorrealización humana[6]. Uno podría preocuparse de que este enfoque en la autorrealización reduzca demasiado los criterios éticos, pero esto depende de cómo se entienda esta idea. Dado que Honneth vincula la autorrealización con hablar de una vida plena, exitosa y buena[7], parece entenderla de un modo lo suficientemente amplio como para eliminar esta preocupación. Sin embargo, esto, a su vez, podría crear problemas: en particular, no está claro cuánto trabajo puede seguir haciendo una noción tan amplia (más adelante volveré sobre la cuestión más amplia del formalismo vacío). En tercer lugar, Honneth sugiere que las patologías sociales se caracterizan por un proceso dinámico de desarrollo, que se describe en términos de un "círculo incesante" y como poseedor de su propia lógica[8]. Así pues, el diagnóstico de las patologías sociales no es simplemente el diagnóstico de un estado de cosas, sino más bien de procesos sociales que, si no se detienen o invierten, conducirán a un mayor deterioro, al igual que una infección del cuerpo.

Por último, Honneth sostiene que cualquier tesis defendible sobre la patología social requiere una perspectiva "desde la que los acontecimientos sociales puedan determinarse como una desviación de un ideal"[9]. En concreto, recurre a una ética formal para proporcionarla, favoreciendo una "antropología formal débil", que "esboza las condiciones universales de una articulación no forzada de los ideales de la vida humana"[10]. [10] Honneth piensa que el "interés por el conocimiento" de la filosofía social la dirige "a una medida universal de la normalidad de la vida social"; y señala que un concepto históricamente limitado de normalidad es demasiado restrictivo para la filosofía social[11].

Hay dos posibles objeciones a este argumento. En primer lugar, no está claro por qué es necesaria una perspectiva universalista para determinar la desviación de un ideal; después de todo, existe una larga tradición de lo que suele denominarse crítica social inmanente, en la que ciertos estados de cosas o acontecimientos (por ejemplo, los efectos perjudiciales del aumento de la desigualdad económica en la política democrática) se critican como desviación de un ideal aceptado dentro de un contexto social (por ejemplo, en este caso, la democracia). Puede que una crítica inmanente de este tipo no sea posible en todas las sociedades o que resulte problemática, pero Honneth no lo demuestra. (Además, una apelación al interés por el conocimiento de la filosofía social no es suficiente en este caso, ya que es cuestionable que el interés por el conocimiento sea de importancia fundamental en este contexto (en lugar de, por ejemplo, el interés práctico en la transformación social, que no necesita apelar a una norma universal). Además, Honneth parece operar aquí con un conjunto bastante limitado de alternativas: una medida de normalidad específica de una cultura o universal. Por ejemplo, Foucault y Taylor –a quienes se dirige aquí explícitamente– podrían estar operando más con lo que podría llamarse una norma específica de la época, en lugar de una específica sólo de la cultura francesa o canadiense. Lo que les preocupa son ciertos compromisos internos a la modernidad occidental, por ejemplo, un compromiso con la libertad[12]. En realidad, esto podría estar mucho más cerca de lo que Habermas y, en otros lugares, Honneth afirman de lo que sugieren los comentarios de Honneth[13].

En segundo lugar, cabe preguntarse si tenemos acceso a una norma universalista, si es que existe. Dado que estamos socializados en contextos específicos que también ponen límites a nuestro uso del lenguaje y a nuestra imaginación, ¿cómo podemos reivindicar una norma que se supone que es válida fuera de este contexto, o incluso universalmente? De hecho, los autores a los que Honneth atribuyó la idea de patología social estarán entre los más escépticos ante esta exigencia y también ante la sugerencia de una antropología y una ética formales. Por poner sólo un ejemplo, Marx negó célebramente que la idea de que todos los seres humanos padecen

hambre sea informativa, ya que el hambre satisfecha de una manera es radicalmente diferente del hambre satisfecha de otra[14]. Puede leerse que él –y Hegel antes que él– insisten en que cualquier cosa que podamos decir sobre una ética y una antropología formales será demasiado abstracta y vacía para guiarnos en nuestros esfuerzos prácticos, o simplemente reproducirá la sustancia específica del contexto de la que pretende ser independiente.

Como veremos más adelante, Honneth, en efecto, abandona en sus escritos más recientes la idea de una ética formal, y por las mismas razones que acabamos de mencionar: el hecho de que siempre estamos situados históricamente y la idea de que cualquier ética (o moral) formal está demasiado vacía hasta que y a menos que se fundamente históricamente (sobre lo cual no es simplemente lo mismo con detalles añadidos).

2. Patologías sociales de la razón

En trabajos posteriores, Honneth no se limita a exponer la idea de patología social, sino que atribuye una versión particular de la misma a la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort como constitutiva de su enfoque[15]. En este contexto, cabe destacar su trabajo de 2004 "Una patología social de la razón: sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica" [16], en el que se centra en Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas.

Algunos de los mismos puntos reaparecen desde el primer artículo –como la dimensión ética de las patologías sociales, en contraste con la preocupación liberal dominante por categorías morales como la justicia–, pero Honneth presenta tres especificaciones fundamentales como constitutivas y distintivas del uso que la Teoría Crítica hace de la idea de patologías sociales.

En primer lugar, en un movimiento que Honneth caracteriza como "único [*einzigartig*]" –único, supongo, entre los enfoques contemporáneos–, la Teoría Crítica insiste en "el concepto de razón socialmente eficaz"[17] Siguiendo a Hegel, la idea es que se da una patología social siempre que una sociedad no alcanza la "'objetivamente' ya posible racionalidad"[18]."[18] Por el contrario, "una forma exitosa de sociedad sólo es posible manteniendo al más alto nivel el estándar apropiado de racionalidad"[19] Así, tanto la noción de patología social como la de normalidad están ligadas aquí a la racionalidad y a su despliegue histórico.

En segundo lugar, el proceso de deformación de la racionalidad tiene una causa específica en la tradición de la Teoría Crítica: el capitalismo. Honneth subraya aquí la influencia de Lukács, según el cual "el trabajo práctico mecanizado y el intercambio de mercancías exigen una forma de percepción en la que todos los demás seres humanos aparecen como seres semejantes a cosas carentes de sensación, de modo que la interacción social se ve despojada de toda atención a las propiedades valiosas en sí mismas"[20] Tal estrechamiento de la percepción implica un estrechamiento de la racionalidad –a una racionalidad instrumental al servicio del interés propio– y conduce a una serie de males sociales (sin olvidar las relaciones de explotación y alienación del capitalismo). Este modelo –aunque quizá no el contenido concreto– es adoptado después por la Teoría Crítica y aplicado a diversos contextos. Aunque Honneth no lo dice explícitamente, las patologías sociales que provoca el capitalismo revelan que tiene déficits estructurales, de tal manera que –al menos para la primera generación de la Teoría Crítica– la única cura es librarnos del capitalismo.

En tercer lugar, la idea de patología social en la Teoría Crítica siempre va unida a un relato del interés emancipatorio por superarla. Honneth atribuye aquí a Freud una influencia formativa en la Teoría Crítica. En particular, toma de Freud dos ideas: (a) los déficits de racionalidad siempre se expresan, aunque sea indirectamente, en experiencias de sufrimiento; y (b) este sufrimiento motiva, y sólo puede aliviarse, mediante la búsqueda de los mismos aspectos de la racionalidad cuya supresión condujo al sufrimiento en primer lugar.

Honneth sugiere que hay obstáculos para hacer funcionar cada una de estas tres dimensiones y que, si uno quiere defender la idea de patología social de la Teoría Crítica (como hace él), entonces hay que reconfigurar cada una de ellas. Como veremos, en su propia obra ha reconfigurado especialmente la segunda y la tercera dimensión. Por ejemplo, más adelante veremos cómo Honneth describe la juridificación como una consecuencia de la estructura normativa de la libertad jurídica: su propia tendencia a volverse unilateral. La desvinculación del capitalismo como causa (directa) de patología social ya se da en Habermas[22] – para él, la juridificación es una patología social que puede surgir de la organización estructural de las sociedades, pero no está necesariamente causada por el capitalismo (al menos no directamente, en la medida en que la juridificación puede ser el resultado de intentos de contener el capitalismo – véase más adelante el relato de Honneth sobre los derechos sociales y la protección del consumidor como ejemplo de este tipo). Honneth tampoco menciona ya el interés emancipatorio.

Honneth afirma que es cuestionable que exista algo que una a todos los teóricos de (lo que a menudo se denomina) las distintas generaciones de la Teoría Crítica[23]. Podría decirse que es especialmente cuestionable que la noción de patología social proporcione esta unidad sistemática. Podría hacerlo, sobre todo si esta noción no está –en contra de lo que Honneth ha afirmado recientemente[24]– inevitablemente ligada a una concepción organicista de la sociedad, que se habría encontrado con duras críticas por parte de pensadores de la primera generación como Adorno[25]. Sin embargo, mi atención aquí no se centra en esta cuestión más amplia, sino en investigar cómo Honneth pretende conceptualizar y defender la noción de patología social.

3. Caracterización de Zurn

Si existe o no un concepto de patología social que unifique a todos los pensadores asociados con la Teoría Crítica es una cuestión; pero la más apremiante es si existe o no tal concepto que unifique los diversos fenómenos específicos de los que Honneth habla como patologías sociales. Es a esta cuestión a la que me refiero ahora.

En un influyente artículo, Christopher F. Zurn propone una estructura común de las patologías sociales (o al menos de las analizadas por Honneth): son *trastornos de segundo orden*, lo que significa que operan "mediante desconexiones constitutivas entre los contenidos de primer orden y la comprensión reflexiva de segundo orden de esos contenidos, donde esas desconexiones son omnipresentes y socialmente causadas"[26].

Esta caracterización ha tenido una influencia importante en el desarrollo del propio pensamiento de Honneth, por lo que resulta útil revisarla brevemente aquí. También es útil hacerlo, ya que la caracterización resulta ser en gran medida poco convincente, pero parece haber contribuido a un encuadre erróneo de las patologías sociales como si estuvieran principalmente "en la cabeza". Además, esta discusión nos permitirá presentar algunos de los ejemplos de patologías sociales del propio Honneth anteriores a (y, en parte, diferentes de los enumerados en) *El derecho a la libertad*.

La estructura de Zurn encaja mejor (en su caracterización de) la articulación de Marx de una teoría de la ideología: aquellos sujetos a la falsa conciencia no son "conscientes de cómo se producen esas creencias" [27], y esta desconexión es generalizada y socialmente causada (implica "ocultar o reprimir la necesaria reflexividad de los participantes sociales sobre las estructuras de la formación de creencias y la conexión de esas estructuras cognitivo–culturales con el ordenamiento material del mundo social") [28].28 Sin embargo, cuando se trata del verdadero objetivo de este esquema –las patologías sociales que analiza Honneth (enumeradas por Zurn: reconocimiento erróneo, mala distribución, invisibilización, distorsiones de la racionalidad, cosificación y autorrealización organizada)–, el esquema de Zurn no encaja bien, salvo quizás en la cosificación [29].29 Concretamente, en la forma en que el propio Zurn

describe (acertadamente) los fenómenos que analiza Honneth, éstos tienen más que ver con una desconexión entre la realidad y ciertos ideales (que existen como promesas y potencial racional inherente a prácticas e instituciones),[30] o con una desconexión entre diferentes normas, que con una desconexión cognitiva a nivel del individuo.

Consideremos en primer lugar el reconocimiento erróneo: se trata –según el propio Zurn– de casos en los que "existe una brecha sustancial entre el reconocimiento evaluativo o la promesa en la que se centra el acto, y la condición institucional y material necesaria para el cumplimiento de dicho reconocimiento o promesa"[31] Zurn insiste en que esto por sí mismo no sería una patología social, a menos que también hubiera una desconexión cognitiva: "Sin el trastorno de segundo orden, lo que podríamos llamar genéricamente actos 'malos' de reconocimiento (reconocimiento erróneo, no reconocimiento) no son ideológicos y, *por tanto*, no pueden contar como patologías sociales"[32] Sin embargo, el razonamiento de Zurn aquí no es convincente. En primer lugar, algo podría no ser ideológico y ser una patología social (para Honneth). En particular, si el reconocimiento erróneo, que Honneth considera claramente perjudicial para la autorrealización individual, es omnipresente y está causado socialmente, entonces esto parecería ser una patología social para él, incluso si no va acompañado de la incapacidad de las personas mal reconocidas reflexivamente para ser conscientes de ello. Además, en segundo lugar, es posible que quienes perpetúan el reconocimiento erróneo estén sujetos a creencias ideológicas. Si esto fuera así, entonces el reconocimiento erróneo implicaría ideología, aunque no por parte de los reconocidos erróneamente. (Como veremos más adelante, el propio Zurn acepta algo similar en otro caso: la invisibilización). Así pues, aunque la ideología fuera una condición necesaria para las patologías sociales, el hecho de que los mal reconocidos no estén sujetos a la ideología no sería suficiente para excluir que el mal reconocimiento que sufren sea una patología social.

Tomemos a continuación la mala distribución y la estima social[33] – aquí también, la desconexión es (de nuevo según la propia descripción de Zurn) entre ciertos ideales o normas y la realidad, específicamente "entre los esquemas evaluativos reinantes que conectan los logros individuales con el reconocimiento de la estima, y las instituciones sociales que prácticamente funcionan para reconocer o denigrar los logros reales y el valor de los individuos"[34]. Zurn añade a continuación que el hecho de no ser reconocido adecuadamente por la propia contribución a la cooperación social también podría implicar que los propios individuos no reconozcan su contribución, pero no se demuestra de forma convincente que *sólo en ese caso* se trataría de una patología social[46] ¿No es perjudicial para mi autorrealización y mi bienestar que fuerzas socialmente omnipresentes hagan que se me niegue la estima social a pesar de que contribuyo genuinamente a la sociedad (un hecho que percibo correctamente)? Teniendo en cuenta la relación que existe entre las distintas vías de autorrealización y la estima social, sería sorprendente que la falta de estima social no fuera perjudicial para la autorrealización, aunque la persona no reconociera erróneamente su contribución a la sociedad. Tal efecto perjudicial socialmente causado basta para convertirlo en una patología social (para Honneth).

A continuación, Zurn pasa a la invisibilización específica del grupo, y aquí identifica una estructura de dos órdenes –la mirada activa a través de otro, que presupone una toma de conciencia de la presencia del otro en primer lugar–, pero no es la de la desconexión cognitiva con la que empezó. De hecho, aquí él mismo lo admite explícitamente: "en el caso de la invisibilización social, los que sufren directamente los efectos sociales no son los mismos que los que están sujetos a la forma problemática de la reflexividad"[36].

El tratamiento que da Zurn a las patologías de la racionalidad –déficits en la realización social de la racionalidad históricamente disponible– tampoco encaja en su esquema: la desconexión tampoco tiene que ver (principalmente) con la falta de reflexividad de los individuos, sino "entre las instituciones sociales y el nivel de racionalidad disponible" y entre "el sentido ampliamente

aceptado de lo que es racional, justo y posible y el potencial latente de la razón"[37]."[37] Además, es bastante extraño enumerar las patologías de la racionalidad entre los demás casos porque para Honneth no son realmente instancias específicas de patología social, sino un elemento de su caracterización general de las patologías sociales (como admite Zurn)[38].

Por último, consideremos el fenómeno que Honneth describe bajo el epígrafe de "autorrealización organizada". En pocas palabras, una combinación de diversos factores sociales desde la década de 1970 ha llevado a que la autorrealización haya sido cooptada en el proceso de producción capitalista, de tal manera que la gente tiene que fingir actividades de autorrealización para conseguir empleo y ascensos, y acaba experimentando sentimientos de vacío interior y falta de sentido. A primera vista, parece que encajan en el esquema de Zurn, ya que el propio modo de autorrealización requiere un respaldo reflexivo para ser auténtico[39], por lo que cabría imaginar un caso en el que la reflexividad de segundo orden pudiera verse socavada por los procesos sociales. Sin embargo, la forma en que se describe el fenómeno real es tal que la patología se agrava por una *conexión* cognitiva: "a menudo está viciada por el propio reconocimiento del individuo de que la demanda de autorrealización individualizada es en sí misma una fuerza productiva, una innovación funcionalmente útil del capitalismo posfordista, que desempeña un papel ideológico en el fomento de la desinstitucionalización y la desregulación neoliberales"[40]."[40] Si la desconexión cognitiva es esencial para la patología social, el reconocimiento señalado en la cita no podría viciar la patología social, sino que acabaría con ella –lo que fuera malo de ella no podría caracterizarse hablando de patología social según la definición de Zurn. Esto va en contra de lo que pretende Honneth.

Merece la pena considerar esto con más detalle, ya que la discusión de Honneth sobre la autorrealización organizada es quizá el mejor ejemplo de cómo podría aplicarse la idea de patología social a un fenómeno reciente. En "Autorrealización organizada: Paradojas de la individualización"[41], Honneth no sostiene que estas paradojas sean (o indiquen) una patología social porque se bloquee la reflexión individual sobre los ideales de autorrealización perseguidos. Todo lo contrario: El argumento de Honneth se basa en la conciencia de las personas del contenido de primer orden falso (o al menos no auténticamente aceptado) (los modos de autorrealización). De hecho, para él, esta conciencia no es sólo un factor viciado, sino parte integrante de la patología en cuestión, que nos lleva a fingir autenticidad o a huir a la depresión[42]. De este modo, la interesante sugerencia de este rico texto es que la patología social consiste (o al menos puede consistir) en el proceso por el cual la persecución de un ideal (aquí la autorrealización) sabotea su propia realización debido a determinadas condiciones sociales.

Honneth tiene el mérito de identificar en su periodo intermedio toda una serie de patologías sociales. Como se muestra en esta sección, el intento de Zurn de sistematizarlas en un esquema no tiene éxito. Zurn sitúa las patologías sociales demasiado en el nivel reflexivo de los individuos (demasiado "en la cabeza", por así decirlo), no en el nivel de la realidad –es cierto que las patologías pueden encontrar expresión en una desconexión cognitiva, pero no tienen por qué. *No se sitúan esencialmente* en el nivel reflexivo de los individuos ("en la cabeza"). Por desgracia, Honneth, en su obra más reciente, cae en una trampa similar, como veremos a continuación. Acaba sistematizando y reubicando los fenómenos de formas que resultan problemáticas y quedan por detrás del nivel de perspicacia alcanzado en sus diagnósticos anteriores.

4. Derecho de libertad

La idea de patología social desempeña un papel importante en la última gran obra de Honneth, *El derecho a la libertad: Los fundamentos sociales de la vida democrática*[43]. Sin embargo, hay una serie de cambios en la forma de concebir esta idea y en la visión general de Honneth.

Una de las novedades de este libro en comparación con la obra anterior sobre patología social es que Honneth articula ahora sus puntos de vista en términos de una concepción de la justicia, y ya no los formula en criterios éticos entendidos como diferentes de la justicia y otros criterios morales. En lugar de rechazar la idea de justicia, la estrategia de Honneth consiste ahora en ampliarla más allá de las nociones procedimentales que, en su opinión, han dominado la literatura durante demasiado tiempo, básicamente las nociones operativas en la obra de Rawls y de quienes escriben dentro de su marco básico, así como (aunque por razones algo diferentes) en la teoría de la justicia de Habermas[44]. No debería exagerarse la importancia de esta novedad con respecto a la obra anterior, ya que la justicia no desempeña en realidad un papel importante en el argumento. El énfasis se pone en la libertad, concretamente en la libertad social, y ésta sigue ligada a las nociones de autorrealización. Honneth también sigue contrastando las patologías sociales con las injusticias,[45] lo que sugiere una incoherencia en su postura sobre la justicia o que el contraste es ahora sólo con la justicia procesal. Charity sugiere la segunda lectura.

Una segunda novedad, más importante, es que Honneth evita la antropología y la ética formales, y opta en cambio por un relato históricamente específico de las normas con las que opera. Esto se debe, en parte, a que Honneth concibe su libro como una versión actualizada de la *Filosofía del Derecho* de Hegel y, por tanto, vincula su perspectiva mucho más estrechamente a la evolución histórica real del liberalismo moderno (especialmente en Alemania) que en su obra anterior. En este sentido, el título inglés del libro es más apropiado que el alemán (que se acerca más al título original de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*): en lugar de sugerir una instancia de teorización (un esbozo o plan básico), el título inglés revela la importancia de la realidad social real, de los "fundamentos sociales", para Honneth. Este cambio es mucho más significativo que el primer cambio hacia una concepción más amplia de la justicia. *El derecho a la libertad* carece de cualquier referencia a la antropología formal y a una ética formal de la autorrealización, que –como se ha visto anteriormente– fueron cruciales para su discusión inicial de la patología social (y también para su primera obra importante, *La lucha por el reconocimiento*)[46].

Dada su importancia, permítanme ilustrar este punto. Honneth comienza su libro lamentando la "desvinculación" de la mayor parte de la filosofía política actual del análisis de la sociedad[47] La idea de una teorización normativa pura –y, por tanto, de derivar una norma (supuestamente) independiente de la propia sociedad– es claramente rechazada. De hecho, se acusa a aquellos que pretenden proporcionar una norma moral independientemente de las consideraciones sobre el contexto histórico y social, como Rainer Forst (según Honneth), de producir una teoría de la justicia que está "completamente vacía"[48] Del mismo modo, se acusa a Korsgaard y Habermas de pasar por alto las condiciones socioculturales del razonamiento moral, sobre todo las descripciones detalladas de los roles sociales, como ser amigo o profesor[49] Sin estas descripciones detalladas, y por tanto inevitablemente contextualizadas históricamente, el razonamiento moral se vuelve vacío o indeterminado.

Honneth no aprecia plenamente lo que implica este movimiento. En particular, no se da cuenta de que este movimiento va en contra de la viabilidad de la ambición –que mantiene en *El derecho a la libertad*– de ofrecer una justificación racional de la sustancia de su teoría de la justicia que sea independiente de los fundamentos sociales (algo que, de tener éxito, distanciaría su punto de vista de las teorías de Walzer, Miller y MacIntyre)[50]. Pretende cumplir esta ambición apelando a una variante metafísicamente abstinentes de la filosofía de la historia de Hegel. Para ver en qué se equivoca en su movimiento contra Forst *et al.* (además de enfrentarse a otros problemas), tenemos que analizar la apelación de Honneth con más detalle.

Honneth afirma que "el hecho de que los sujetos preserven y reproduzcan activamente las instituciones que garantizan la libertad [*freiheitsverbürgenden*] es una prueba teórica de su valor

histórico"[51] Este es un pasaje fundamental en la medida en que Honneth quiere mantener una versión de la teleología histórica de Hegel y, en concreto, su visión del Estado moderno como la formación humana más progresista simplemente sobre la base del apoyo activo de sus ciudadanos a esta formación, desechando los fundamentos metafísicos de Hegel. Porque –así razona Honneth– si la población apoya activamente las instituciones sociales actuales esto debe significar que las considera las más progresistas que ha habido, haciendo innecesarios los argumentos metafísicos en este sentido (lo cual es una suerte, ya que estos argumentos, en opinión de Honneth, ya no son convincentes).

Este razonamiento pide a gritos ser criticado, especialmente sobre la base de la crítica de la ideología tan importante para la (primera generación de la) tradición de la Teoría Crítica. Del mero hecho de que las instituciones garanticen algunas libertades y las personas las reproduzcan activamente no se deduce que estas personas piensen que las instituciones son las mejores que ha habido nunca; ni, de hecho, que las instituciones merezcan el apoyo activo que reciben. La falsa conciencia puede hacernos apoyar activamente lo que no apoyaríamos, sino a lo que nos opondríamos, si estuviéramos libres de esa falsa conciencia[52] El mero hecho de que una sociedad garantice algunas libertades no basta para demostrar que no genera falsa conciencia[53].

Además, incluso dejando a un lado la falsa conciencia, la afirmación de Honneth no resiste un examen crítico: si apoyo en la práctica un determinado conjunto de instituciones, entonces esto me compromete a pensar que estas instituciones son mejores (o menos malas) que otro conjunto de instituciones históricamente disponibles en la actualidad, pero esto no tiene por qué significar que tenga que considerarlas como las mejores que ha habido nunca. Así, por ejemplo, puedo participar activamente en la institución de la evaluación por homólogos de la excelencia investigadora que es decisiva en la asignación de fondos de investigación a las universidades del Reino Unido (y de otros lugares) simplemente porque la alternativa probable –una evaluación basada en métricas– me parece aún peor. Esto no significa que considere la evaluación por homólogos –o que *tenga que* considerarla– como el mejor sistema posible para dicha asignación. Por ejemplo, podría preferir una asignación basada simplemente en el número de investigadores empleados en una universidad en comparación con cualquiera de estas dos alternativas (este fue el mecanismo de asignación que precedió al sistema actual en el Reino Unido). Sin embargo, en las circunstancias actuales, podría juzgar políticamente inviable volver a él y, por tanto, apoyar activamente el mecanismo de revisión por pares como la opción menos mala disponible.

Además, aunque Honneth aceptara que el apoyo activo a las instituciones existentes demuestra que los individuos en cuestión están comprometidos con la opinión de que estas instituciones son las mejores que ha habido nunca, esto no sería suficiente para sus propósitos. En efecto, Honneth se enfrenta aquí a un dilema (en la estela de su movimiento contra Forst *et al.*): cualesquiera que sean los criterios que utilicen los individuos para juzgar los acuerdos pasados como peores que los actuales que apoyan activamente, o bien (1) están históricamente influenciados de diversas maneras, o bien (2) son demasiado vacíos para que nos sirvan de algo. En cualquier caso, la apelación de Honneth a una teleología hegeliana metafísicamente abstinerente no puede generar una validez racional o moral independiente de los fundamentos sociales existentes. Esto también significa que Honneth no consigue distanciarse de Walzer, Miller y MacIntyre: al igual que ellos, sólo puede emitir juicios sobre el progreso en términos de criterios *inmanentes* al contexto. Cualquier otro criterio candidato no sería un criterio genuino porque sería demasiado vacío y formal.

Sin una base independiente de trabajo que demuestre que las normas sociales existentes son las mejores que podría haber (o al menos las mejores actualmente disponibles), el compromiso reformista de Honneth con estas normas no está justificado según sus propios criterios. Limitarse a criterios inmanentes al contexto no tiene por qué excluir la crítica social radical; por ejemplo,

puede demostrarse que una sociedad incumple sistemáticamente sus propias normas o alberga en su seno movimientos sociales que apuntan más allá.

El compromiso excesivo de Honneth con un proyecto meramente reformista queda claro cuando consideramos su discusión sobre Marx. Según Honneth, cualquier falta de libertad y explotación de los trabajadores debe abordarse *dentro* del sistema capitalista porque actualmente no se puede identificar ninguna alternativa práctica[54]. Aquí abandona otra idea clave de (al menos la primera generación de) la Teoría Crítica y, de hecho, de Marx (e incluso de Hegel): anticipar cuál sería la alternativa no es ni necesario para emprender una crítica radical, ni posible. Tal alternativa sólo va a surgir de las luchas prácticas reales; y sólo en retrospectiva puede ser comprendida teóricamente. La teorización por sí sola es demasiado abstracta e indeterminada para anticipar los cambios radicales en la orientación normativa y la organización social. De hecho, esta idea ha sido importante para la propia obra de Honneth, en concreto para el lugar privilegiado que ha asignado a las luchas por el reconocimiento, sobre todo por el papel que pueden desempeñar en las innovaciones normativas e institucionales o incluso en las revoluciones. La cuestión puede ampliarse si volvemos a considerar la posibilidad de la ideología: la falsa conciencia *que* refuerza *el statu quo* no sólo puede ser una mala guía para decidir si el apoyo activo a las prácticas sociales las convierte en progresistas, sino que puede llegar tan lejos que incluso nuestras facultades de teorización e imaginación estén encadenadas, en última instancia, a la reproducción del *statu quo*. En lugar de auténticas alternativas, lo único que podemos concebir es una reforma fiscal o la concesión a las madres de un año más para cumplir los requisitos de la pensión estatal. En resumen, si consideramos decisivo "el hecho de que no parece haber alternativas prácticas al sistema económico de mercado", entonces ya no estamos haciendo una crítica que trascienda el contexto (esté guiada por normas inmanentes o no)[55]. Entonces, dejamos que la forma en que aparecen las cosas socialmente determine nuestra teorización (y las prácticas asociadas), en lugar de intentar mirar detrás de la fachada social, como aspiraba a hacer la Teoría Crítica, y buscar innovaciones prácticas y luchas sociales que apunten a una alternativa radical.

Así pues, no sorprende ver que Honneth, en *El derecho a la libertad*, no piensa en las patologías sociales y otras aberraciones sociales como acusadoras de nuestro mundo social de tal modo que se requieran revoluciones para abordarlas. Más bien, ahora se entienden según el modelo de una crítica inmanente con una orientación reformista: como desviaciones de normas que ya están arraigadas en el tejido social y que podrían realizarse sin cambios fundamentales en él[56].

Ahora surge más claramente que en los trabajos anteriores, o posiblemente como tercera novedad,[57] una distinción entre dos tipos de desviaciones sociales: patologías sociales y "desarrollos erróneos [*Fehlentwicklungen*]". Estos últimos son problemas sociales que tampoco están bien captados en términos de injusticia (procesal). La diferencia con las patologías sociales estriba en que las patologías sociales tienen que ver con características internas de las esferas de libertad jurídica y moral en las que surgen (derecho y moral), mientras que los desarrollos erróneos se deben a la influencia de factores externos en las esferas de libertad social, que, según Honneth, no pueden ser patológicos.[58] A modo de ejemplo, Honneth considera que el fenómeno de que las personas acaben viéndolo todo a través de la lente de cómo les ayudará a litigar contra otros es una patología social en la medida en que se debe, al menos en parte, a cómo la noción de libertad jurídica se presta a absolutizarse de tal manera; por otro lado, considera que ciertas deformaciones de la esfera pública no se deben a la noción de formación de la voluntad democrática ni a lo que esta noción se presta, sino a influencias externas (como por ejemplo por parte de imperios mediáticos no regulados).

En lo que sigue, critico inmanentemente tanto (a) la caracterización de las patologías sociales en *El derecho de libertad* como (b) la distinción entre patologías sociales y desórdenes (o, al menos,

la aplicación de esta distinción a los ejemplos concretos que Honneth proporciona para cada una de ellas)[59].

4.1. Crítica a la nueva caracterización de las patologías sociales

En la primera discusión sustancial de las patologías sociales en *El derecho a la libertad* (es decir, cuando se discuten las patologías de la libertad jurídica), Honneth adopta básicamente algo parecido a la caracterización de Zurn –de hecho, se refiere explícitamente a este último de una manera que señala su acuerdo con él.[60] A diferencia de las injusticias (de procedimiento), en las que las personas son excluidas erróneamente de los procesos sociales de cooperación, el problema en el caso de las patologías sociales tiene que ver con el "acceso reflexivo" a las acciones y normas que constituyen estos procesos. Concretamente, debido a influencias sociales sistemáticas (no limitadas al capitalismo), los participantes malinterpretan estas acciones y normas, o su significado[61] En sentido estricto, esto se desvía del esquema con el que opera Zurn en la medida en que la desconexión no se produce entre las creencias de primer orden de las personas y su reflexión de segundo orden sobre ellas, sino entre las normas de las prácticas y la reflexión de las personas sobre ellas. Es cuestionable si sigue siendo útil hablar aquí de trastornos de segundo orden, cuando el referente de primer orden ha cambiado de tal manera que no es del mismo tipo que el referente de segundo orden (no se trata simplemente de creencias, sino de normas institucionalizadas), pero lo dejo a un lado en lo que sigue.

Lo importante es que en *El derecho a la libertad* existe una desconexión entre la racionalidad real de las normas en las prácticas sociales y la asunción reflexiva de estas normas (o de su significado) por parte de los participantes, una desconexión que está (supuestamente) causada por alguna dinámica interna de las normas en cuestión (en contraste con los desarrollos erróneos, en los que la desconexión está causada externamente). Esta desconexión, que afecta al modo en que las personas participan en las prácticas sociales, también conduce a violaciones de la racionalidad social. Así pues, en cierto modo las patologías sociales están, según la versión más reciente de Honneth, más "en la cabeza" de los participantes, aunque el malentendido cognitivo tenga efectos reales sobre la racionalidad objetiva que realmente alcanzan las instituciones y prácticas sociales.

Esta nueva explicación no encaja bien con los ejemplos que Honneth analizó antes de *El derecho a la libertad*, como el caso de la autorrealización organizada que hemos presentado antes: en ese caso, el contenido de primer orden (los modos de autorrealización) es falso *por ser* inauténtico, en lugar de ser verdadero como norma apropiada para el ámbito en cuestión, como debería ser según la nueva explicación. Además, la conciencia de segundo orden de esta falsedad no es un malentendido del contenido de primer orden, sino todo lo contrario: el sufrimiento proviene del reconocimiento veraz de la falsedad del contenido de primer orden y de las presiones sociales de pretender asumirlo a pesar de todo.

Aquí también vemos cómo el nuevo relato ha domesticado considerablemente las patologías sociales: en lugar de que el diagnóstico implique una acusación del "nuevo espíritu del capitalismo" (como en el caso de la autorrealización organizada), en el nuevo relato la implicación de tal diagnóstico es que hay tendencias hacia interpretaciones unilaterales y, por tanto, erróneas de las normas y prácticas, donde estas normas y prácticas, si se contienen adecuadamente, son completamente aceptables[62]. El problema es cómo interpreta la gente el mundo[63], no que haya que cambiarlo a un nivel fundamental. El potencial radical del diagnóstico de las patologías sociales ha sido engullido por la actualidad hegeliana.

Las cuatro patologías sociales que Honneth enumera ahora, por consiguiente, carecen de potencial explosivo para el mundo social actual. En el ámbito de la libertad jurídica, pueden darse dos formas de juridificación, a saber: (a) cuando las personas ven todo a través de la lente de

cómo les ayudará a presentar con éxito demandas ante los tribunales (con la película de 1979 *Kramer contra Kramer* como ejemplo paradigmático) o (b) cuando las personas se vuelven totalmente paralizadas e indecisas (con la novela de B. Kunkel *Indecisión* como ejemplo paradigmático). En el ámbito de la libertad moral, las dos son (c) el moralismo rígido (plasmado en las novelas de Henry James) y (d) el terrorismo por motivos morales (como en el caso de Ulrike Meinhof, miembro de la RAF). Cada uno de ellos requiere esfuerzos para que los participantes comprendan mejor las normas en cuestión y la contención de las normas mediante la libertad social; la respuesta a ninguno requiere un mundo social diferente –con normas subyacentes diferentes– por completo.

Antes de pasar a la crítica de la distinción de Honneth entre patologías sociales y desórdenes, deberíamos discutir otra novedad de *El derecho de libertad*. Honneth caracteriza ahora las patologías sociales como diferentes de la "acumulación social de patologías individuales o trastornos psicológicos"[64] Se podría pensar que Honneth quiere excluir la mera acumulación de trastornos individuales, en contraste con la acumulación *causada socialmente*. Sin embargo, Honneth parece querer ir más allá: para él, las patologías sociales no son males individuales causados socialmente, sino males sociales que pueden o no aparecer también como males individuales.

Esta impresión se confirma en el último análisis de Honneth sobre la patología social. En "Las patologías de la sociedad" (publicado después de *El derecho a la libertad*), afirma claramente que es la sociedad la que está enferma cuando hablamos de patologías sociales, no los individuos (o una acumulación suficientemente grande de ellos). También ofrece dos ejemplos de cómo la sociedad puede estar enferma sin que sus miembros individuales (también) lo estén: el relato de Arendt sobre cómo el consumismo conduce a un creciente desinterés por la deliberación pública sobre los asuntos públicos y comunes; y la sugerencia de Durkheim de que la anomia socavaría la solidaridad social. Sin embargo, Honneth admite que alguna forma de sufrimiento individual –aunque quizá no un sufrimiento reconocido médicamente– es necesaria a efectos del *diagnóstico* de la patología social. El cuadro parece ser que ese sufrimiento es el síntoma que nos alerta de la enfermedad, pero no forma parte en sí mismo de esa enfermedad.

Esto me parece inverosímil. Mi preocupación *no* está motivada por el individualismo metodológico: me complace admitir que la sociedad puede ser un actor colectivo que no puede captarse adecuadamente reduciéndola a las acciones de los individuos, sino por el individualismo normativo: si algo no es malo para los individuos en algún nivel, entonces no es malo en absoluto[65]. En cambio, está motivada por el individualismo *normativo*: si algo no es malo para los individuos en algún nivel, entonces no es malo en absoluto[65]. Aplicado a la cuestión de la patología social: la sociedad sólo puede estar enferma si, en algún sentido amplio, los individuos que la componen (o que se ven afectados por ella) están enfermos (en el sentido amplio de que su bienestar y/o autorrealización se ven perjudicados). Esto no significa necesariamente que el mal que aqueja a la sociedad sea exactamente el mismo que el que aqueja a los individuos. Tampoco tiene por qué significar que los individuos se den cuenta de que están enfermos porque la sociedad está enferma, ni siquiera que se den cuenta de que están enfermos. Ni siquiera tiene por qué significar que los procesos sociales en cuestión tengan que afectar negativamente a los individuos directamente implicados en la realización de dichos procesos. Pero sí significa que si, por ejemplo, el consumismo es un problema porque conduce al desinterés por los asuntos comunes, esto debe implicar, aunque sea indirectamente, que el consumismo es malo para los seres humanos individuales, no sólo para que nos demos cuenta de que la sociedad está enferma, sino como parte de lo que significa que la sociedad esté enferma.

No puedo esperar demostrarlo aquí de forma concluyente, pero permítanme adoptar una vez más la estrategia de la crítica inmanente para mostrar que incluso Honneth debería aceptarlo. Honneth señala que la analogía con la enfermedad en la que se basa la patología social requiere

que ciertos rasgos centrales de la enfermedad se reproduzcan en la noción de patología social. Siguiendo a Mitscherlich, cuenta entre estos rasgos centrales la "experiencia de una restricción de las oportunidades de libertad [*Erleben einer Verengung von Freiheitsspielräumen*]"[66] Y sugiere que esto podría captarse a nivel de la sociedad, cuando sus diferentes esferas funcionales –como, presumiblemente, la libertad legal y la libertad social, o incluso diferentes prácticas de libertad social (relaciones personales, sociedad de mercado y formación democrática de la voluntad)– no funcionan armoniosamente juntas. Cualquiera que sea el mérito de esta sugerencia, es inverosímil que las distintas esferas funcionales puedan "experimentar" la falta de armonía existente entre ellas sin que los individuos la experimenten a algún nivel (es decir, no necesariamente de forma consciente o de un modo epistémicamente transparente en el sentido de revelarles el problema y sus causas). Así pues, incluso en la noción que Honneth tiene de lo que implica la enfermedad, es inverosímil que la sociedad pueda estar enferma sin que lo estén los individuos[67].

4. 2. Crítica a la distinción entre patologías y malestares sociales

Recordemos que en *El derecho a la libertad* Honneth introduce (o al menos hace explícita) una distinción entre patologías sociales, que se deben a desarrollos internos de las normas y prácticas en cuestión, y desarrollos erróneos, que resultan de influencias externas[68]. A primera vista, esta distinción no excluye la posibilidad de que las mismas normas y prácticas puedan verse afectadas tanto por patologías sociales como por desarrollos erróneos, pero la arquitectura teórica general de Honneth en *El derecho a la libertad* lo excluye. En su lugar, las patologías sociales están relacionadas con la libertad legal y moral, las dos formas inferiores de libertad, que para Honneth (como para Hegel antes que él) son ingredientes importantes de una sociedad buena y bien ordenada, pero cuya importancia y categoría no deben exagerarse. Sólo como parte y medio de una libertad social general tienen cabida en una sociedad buena y bien ordenada, y las patologías sociales resultan exactamente cuando estas dos libertades se toman como algo más que eso. Por otro lado, la libertad social –modelada aproximadamente sobre la idea del amor, de tal manera que la búsqueda y realización de tus fines está implicada recíprocamente en la búsqueda y realización de mis propios fines, y viceversa– no es sólo una libertad superior que proporciona el marco adecuado y las condiciones previas para las otras dos, sino que es tan inocente y pura –como a menudo se piensa que es el amor– que nunca puede ser culpable cuando las cosas van mal dentro de sus prácticas e instituciones. De este modo, los errores se reservan a las prácticas de la libertad social, y sólo las desviaciones de la libertad jurídica y moral se deben a su estructura interna.

Es más difícil seguir la pista de los desórdenes que Honneth analiza en *El derecho a la libertad* que la de las patologías sociales que enumera, y también más difícil saber si (y cómo) hay que agruparlos o desglosarlos. Con esta advertencia, permítanme sugerir que hay trece desarrollos erróneos discutidos en *El derecho a la libertad*. En relación con el mercado, están: (1) las corporaciones que controlan nuestras necesidades (en lugar de que nosotros controlemos a las corporaciones de acuerdo con nuestras necesidades);[69] (2) la inmiseración en las primeras fases del mercado laboral capitalista;[70] más tarde, (3) la descualificación de los trabajadores y la imposibilidad de que se les reconozca su contribución significativa a la cooperación social;[71] y, más recientemente aún, (4) la desregulación de los mercados laboral, financiero y de capitales, junto con los recortes en la protección social y legal de los trabajadores y sus ingresos reales, así como la intensificación de la individualización de la responsabilidad[72]. En relación con la formación de la voluntad democrática, hay varios posibles desarrollos erróneos en relación con la esfera pública: (5) la comercialización de los medios de comunicación; (73) (6) los desarrollos relacionados con el control de los medios de comunicación sobre la forma en que las personas perciben la realidad y a qué aspectos de la misma prestan atención;(75) (7) la fragmentación de

la esfera pública en nichos mutuamente aislados (quizá en parte debido a Internet);[75] (8) alternativamente, la uniformidad de la esfera pública;[76] (9) el consumismo que conduce a la apatía y el desinterés políticos;[77] (10) la apropiación indebida nacionalista de la esfera pública;[78] la apropiación indebida del Estado de Derecho, ya sea (11) de carácter nacionalista o (12) clasista.[79] De hecho, incluso (13) el capitalismo corporativo dirigido por el Estado de, por ejemplo, la Alemania Occidental posterior a la Segunda Guerra Mundial, se presenta como un desarrollo erróneo en la medida en que contribuyó a las crisis financieras (presumiblemente, especialmente a las crisis de deuda soberana) y condujo a la apatía política debido al aumento de la influencia de los grupos de presión y a la forma en que los partidos políticos se convirtieron en cárteles de poder político[80].

No puedo hacer justicia aquí a la riqueza de este material, pero permítanme al menos hacer algunas observaciones críticas, empezando por dos más pequeñas. La primera es que una serie de problemas sociales que antes del *El Derecho a la Libertad* eran considerados por Honneth como patologías sociales –en particular (2) y (3) más arriba– se han convertido ahora en desarrollos erróneos. Podría parecer que se trata simplemente de un cambio de imagen de los mismos. Sin embargo, en cierto sentido es incluso más reformista de lo que es el nuevo relato de las patologías sociales: replantear estos problemas como desarrollos erróneos sugiere que la esfera en la que se producen –el mercado– y sus normas asociadas no son problemáticas en sí mismas y simplemente deberían protegerse de influencias externas (en lugar de superarse o al menos contenerse en virtud de una tendencia intrínseca a generar patologías sociales). La esfera y sus normas se eliminan de la visión crítica, con un único énfasis de la crítica en las influencias externas.

La segunda observación es que no está claro que todo lo anterior pueda diferenciarse de las injusticias (de procedimiento); de hecho, (11) la apropiación indebida nacionalista o (12) clasista del Estado de Derecho son ejemplos claros de lo que comúnmente consideraríamos injusticias. También se ajustan a la propia definición de injusticia de Honneth ("exclusión innecesaria o restricción de las oportunidades de participar en procesos sociales de cooperación") [81] Existe un peligro real de que las desviaciones sociales de las normas –ya sean patologías sociales o desarrollos erróneos– se conviertan en una categoría general amorfa.

Y lo que es más importante, la distinción entre patologías sociales y desarrollos erróneos es problemática al menos en la medida en que no está claro que la clasificación de los fenómenos por Honneth en una u otra categoría sea defendible, ni siquiera a partir de su propia caracterización de los mismos. De hecho, esto podría indicar un problema más fundamental: que no podemos decir de forma suficientemente sólida y clara qué es causado internamente y qué es causado externamente a un sistema de acción (y sus normas) para marcar la distinción que persigue Honneth [82].

Empecemos por su nueva explicación de las patologías sociales. En relación con la libertad moral, habla de ella como (a) generadora de su propia unilateralidad [83] y (b) como contenedora de un "límite interno" que los sujetos no captan en los casos de sus dos patologías sociales (moralismo rígido y terrorismo moral) [84]. Lo primero encaja con la caracterización de las patologías sociales como debidas a causas internas, pero lo segundo sugiere una imagen diferente, según la cual los sujetos aplican mal un principio, que es en sí mismo internamente limitado en su aplicación y, por tanto, no es culpable de dicha aplicación errónea. Honneth nos debe al menos una explicación de por qué el principio de autolegislación, que está ligado al contexto (como argumenta en contra de Korsgaard y Habermas; véase más arriba) y delimitado internamente, conduce no obstante por sí mismo a su mala aplicación (o tiene tendencia a hacerlo). De hecho, en el caso del terror por motivos morales que Honneth analiza –la RAF [Facción del Ejército Rojo, vulgarmente: Banda Baader–Meinhof] y, especialmente, Ulrike Meinhof–, cabe preguntarse si la extensión excesiva del principio de autolegislación no tiene más

que ver con la configuración específica del panorama político y mediático de los años sesenta y setenta y, por tanto, con factores externos a la libertad moral (según Honneth).

Consideremos ahora los desarrollos erróneos, que supuestamente se deben a factores externos. Entre los trece ejemplos analizados por Honneth, hay casos que parecen ajustarse a este esquema. Por ejemplo, Honneth, en un movimiento un tanto sorprendente, culpa a la introducción de los derechos sociales y la protección del consumidor a nivel individual de la desaparición de las cooperativas de consumo, a las que considera mucho más eficaces para contrarrestar el control de las corporaciones sobre nuestras necesidades y también como una mejor instanciación de la libertad social en la esfera del consumo. Si está en lo cierto sobre el nexo causal en este caso, entonces esto parecería proporcionar un ejemplo de cómo una influencia externa a la libertad social —a saber, la libertad jurídica— provoca un mal desarrollo de la libertad social. Sin embargo, incluso este caso no es sencillo: por un lado, ¿no es el problema inicial el creciente control que las corporaciones tienen sobre lo que deseamos y necesitamos, y si es así, no se genera este problema internamente a la esfera del consumo (y por lo tanto, si Honneth tiene razón en que es una práctica de la libertad social, interna a la libertad social)? Además, ¿no son la introducción de los derechos sociales y la producción de consumo resultados, al menos en parte, del ejercicio de la libertad social en la esfera de la formación democrática de la voluntad, de modo que, aunque la influencia se produzca *a través de* la libertad jurídica, de hecho se genera dentro de la propia libertad social, sólo que en una esfera o práctica diferente de ella? Y, de hecho, ¿cómo podríamos decidir de forma concluyente si tales influencias, dado el complejo nexo causal que probablemente presentan, son internas o externas a la libertad social? ¿No podrían ser internas en un sentido y externas en otro? En caso afirmativo, ¿qué aspecto debería ser determinante?

Por poner otro ejemplo, la experiencia de la Alemania nazi proporciona un claro ejemplo del tipo de apropiación indebida nacionalista de la esfera pública que Honneth tiene en mente, y de hecho se refiere a ella[86]. Sin embargo, el propio Honneth insiste en que el desarrollo de la esfera pública democrática se vio favorecido por la formación de los Estados nación y las culturas nacionales de fondo[87], lo que sugiere que la apropiación indebida nacionalista de la esfera pública es una *sobreextensión* de la libertad social de la formación de la voluntad democrática en un punto concreto de su desarrollo, más que una distorsión externa de la misma.

El punto clave aquí es que los ejemplos empíricos, a los que Honneth se refiere invariablemente, manifiestan con regularidad características complejas y de múltiple interpretación. A menudo es difícil discernir la naturaleza precisa y la historia causal de estos desarrollos sociales problemáticos. En casos como estos, la aplicación de la distinción entre patologías sociales y desarrollos erróneos no contribuye a aclarar la situación; de hecho, a menudo añade una capa adicional de complejidad que resulta aún más difícil de desentrañar. En consecuencia, la aplicación de la distinción tiene una utilidad limitada y la propia distinción (por su incapacidad para reflejarse en ejemplos del mundo real) empieza a parecer cuestionable.

5. Conclusión

En este artículo, he revisado las distintas formas en que Honneth y Zurn han conceptualizado la noción de patología social, y las he sometido a crítica a partir de sus propios objetivos y movimientos argumentativos. En la obra del primer Honneth, esta noción está ligada a un modelo de crítica que se basa en una ética y una antropología formales. Sugerí que se había apresurado a excluir enfoques más inmanentes, históricamente específicos y dependientes del contexto. Curiosamente, en sus últimos trabajos Honneth ha adoptado un enfoque más inmanente, aunque manteniendo su ambición de validez universalista. Esta ambición, he argumentado, entra en conflicto con sus propias críticas a las justificaciones independientes del contexto (como las

avanzadas por Forst). Además, el particular enfoque inmanente que ha adoptado es problemático al constreñir, sin justificación adecuada, la posibilidad de la crítica social de un modo que rompe con la tradición de (la primera generación de) la Teoría Crítica, contrariamente a la intención de Honneth de continuar esta tradición. Por último, el desarrollo por Honneth de la noción de patología social y de desviación social en general se enfrenta, como he mostrado, a otros problemas en la medida en que elimina (de forma contraintuitiva y contraria a sus propios criterios) el vínculo con el sufrimiento individual e introduce una separación entre dos tipos de desviación que es difícil, si no imposible, de mantener. Estos problemas se ven alimentados en parte por el influyente intento de Zurn de ofrecer un esquema general para las patologías sociales, que, como también he demostrado, no encaja bien con los casos centrales que Honneth avanza (y que Zurn pretende captar).

Este documento ha sido implacablemente crítico. Creo que hay lugar para este tipo de documentos. En lugar de romper aquí con este espíritu crítico, indicaré qué conclusiones negativas *no* creo que estén justificadas por lo que he argumentado. En particular, nada de lo que he dicho implica que la noción de patología social no pueda conceptualizarse de otro modo dentro de la tradición de la Teoría Crítica. De hecho, fenómenos como el caso propuesto por Honneth de autorrealización organizada me parece que exigen tal conceptualización. Mi punto ha sido que es necesaria una propuesta alternativa de cómo hacer esto – una que deje espacio para la crítica social radical y que los conceptualice en términos de perjuicios al bienestar individual que es socialmente causado. Esto no tiene por qué significar que invoque criterios independientes del contexto o universalistas, sino todo lo contrario: Creo que las preocupaciones de formalismo vacío que el Honneth posterior avanza contra Forst y otros hablan decisivamente en contra de esta opción. En su lugar, una opción viva es volver al período medio de la obra de Honneth y a la noción más amplia de reconstrucción normativa con la que operaba entonces, que abarcaba no sólo las instituciones sociales implicadas en la reproducción del mundo social existente, sino también las contracorrientes de éste. Alternativamente –o quizás adicionalmente– uno podría enfocar las patologías sociales menos como un conjunto unificado de fenómenos con las mismas condiciones necesarias y suficientes que como un conjunto de fenómenos relacionados y parcialmente superpuestos. Para ello, lo que Zurn denomina "eclecticismo metodológico de nivel medio" podría ser lo más adecuado[88]. La tarea consistiría en llevar a cabo un programa de investigación de una constelación de fenómenos que la teoría liberal dominante no puede captar en absoluto o sólo de forma inadecuada, un programa que, al mismo tiempo, no domesticara la crítica social ni evitara el individualismo normativo.

Agradecimientos

Mi agradecimiento por las sugerencias y críticas a todos los que comentaron el artículo, incluso en el Coloquio de Teoría Crítica de Essex, el *Forschungskolloquium* de Cambridge y en un taller sobre patología social en Berlín (organizado por Rahel Jaeggi). En particular, me gustaría dar las gracias a Owen Hulatt, Timo Jütten, Fred Neuhouser, Miriam Rogasch, Jörg Schaub, así como a dos revisores anónimos de esta revista y a su editora coordinadora, Danielle Petherbridge.

Notas sobre los colaboradores

Fabian Freyenhagen es catedrático de Filosofía en la Universidad de Essex. Es autor de la monografía *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly* y de artículos en revistas como *Kantian Review*, *Hegel Bulletin*, *Telos*, *Proceedings of the Aristotelian Society* y *Philosophy & Social Criticism*.

Notas

1 "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", en *Pathologien des Sozialen: Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, ed. A. Honneth. A. Honneth (Frankfurt a.M.:

Suhrkamp, 1994), 9–69. Todas las referencias remiten a la traducción inglesa ("Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy") en *The Handbook of Critical Theory*, ed. D. Rasmussen (Oxford: Oxford University Press, 1994), 9–69. D. Rasmussen (Oxford: Blackwell, 1996), cap. 16.

2 Honneth escribe "es in der Sozialphilosophie vordringlich um eine Bestimmung und Erörterung von solchen Entwicklungsprozessen der Gesellschaft geht, die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als 'Pathologien des Sozialen', begreifen lassen" ("Pathologien des Sozialen", 10). Esto deja poco claro si ve todas las desviaciones sociales como patologías sociales, o si ya hace una doble distinción entre ellas – si "eben als 'Pathologien des Sozialen' [por tanto como 'patologías sociales']" se refiere sólo a "Störungen [distorsiones]" o tanto a "Fehlentwicklungen [desarrollos erróneos]" como a "Störungen". La traducción inglesa – "decline, distortions, or even as 'social pathologies'" ("Patologías de lo social", 370)– no sólo enmascara esta ambigüedad, sino que también sugiere –erróneamente– una triple distinción. En cualquier caso, Honneth hace más tarde –como veremos– la distinción doble.

3 "Pathologies of the Social," 387.

4 "Pathologies of the Social," 390.

5 "Pathologies of the Social," 371, 375, 388, y más implícitamente en 370. Para ser precisos, las patologías sociales *también* pueden implicar injusticia, pero "no son simplemente [sobre] la injusticia" (388). De hecho, Honneth habla de las patologías sociales en términos de "impotencia moral" (380) y "empobrecimiento moral" (381), sugiriendo que, después de todo, las patologías sociales tienen que ver con cuestiones morales, o deslizándose accidentalmente a hablar de "moral", cuando quiere decir "ética".

6 "Pathologies of the Social," 372, 375, 391.

7 "Pathologies of the Social," 374, 376, 377, 384.

8 "Pathologies of the Social," 370, 374, 383.

9 "Pathologies of the Social," 392.

10 "Pathologies of the Social," 393–94.

11 "Pathologies of the Social," 393 y 388 respectivamente.

12 Consideremos, por ejemplo, la afirmación de Foucault: "Je caractériserai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres" ("Qu'est-ce que les Lumières?" [1984], reimpresso en *Dits et écrits* Vol. IV (1980–88) (París: Galimard, 1994, 562–78, aquí 575; cursiva en el original).

13 Para Habermas, véase *Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F.G. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987, originalmente en alemán [1985]); para Honneth, véase *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Berlín: Suhrkamp, 2011); trad. J. Ganahl como *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life* (Cambridge: Polity Press, 2014).

14 Grundrisse [1857], MEW Vol. 42: 27.

15 En este documento, siempre que me refiera a la "Teoría Crítica" a partir de ahora, me refiero a la(s) vertiente(s) de la Escuela de Frankfurt.

16 Este artículo apareció originalmente en alemán ("Eine soziale Pathologie der Vernunft: Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie") en *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, ed. C. Halbig y M. Quante (Münster: Lit Verlag, 2004, 9–38). C. Halbig

y M. Quante (Münster: Lit Verlag, 2004), 9–38; y en inglés en *Cambridge Companion to Critical Theory*, ed. F. Rush (Cambridge: Cambridge: F. Rush), 9–38. F. Rush (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), cap. 13. Cito la versión ampliada que apareció como "Critical Theory" en *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed., D. Moran (Londres/New York, 2004). D. Moran (Londres/Nueva York: Routledge, 2008), cap. 18.

17 "Critical Theory," 785.

18 "Critical Theory," 786.

19 "Critical Theory," 786.

20 "Critical Theory," 799.

21 G. Marcelo, "Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth," *Philosophy and Social Criticism* 39, núm. 2 (2013): 209.21, aquí 219.

22 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1987; originalmente en alemán [1981]). Para el debate, véase T. Jütten, "The Colonization Thesis: Habermas on Reification," *International Journal of Philosophical Studies* 19, no. 5 (2011): 701–27.

23 "Teoría crítica", 785. Sobre la idea de generaciones, véase, por ejemplo, J. Anderson, "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition", en *Axel Honneth: Critical Essays*, ed., Danielle Petherbridge (Leiden: Brill Academic Publishers, 2011, cap. 1). Danielle Petherbridge (Leiden: Brill Academic Publishers, 2011), cap. 1. Dejo de lado aquí la cuestión de si la caracterización que hace Honneth de esta unidad sistemática mediante la triple especificación del diagnóstico de las patologías sociales diferencia realmente la Teoría Crítica de otros enfoques (contemporáneos). En particular, en relación con Foucault, uno podría dudar de que esto sea así, pero nada en este trabajo depende de esto.

24 A. Honneth, "Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff", *WestEnd* 11, n° 1 (2014): 45–60, aquí 46 n. 1, 59.

25 Véase, por ejemplo, su *Introduction to Sociology* [1968], trans. E. Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 1999), 43.

26 "Social Pathologies as Second–Order Disorders", en *Axel Honneth: Critical Essays*, ed. D. Petherbridge, cap. 12, aquí 345–46. D. Petherbridge, cap. 12, aquí 345–46. Veremos más adelante que Honneth ha respaldado recientemente el esquema de Zurn por considerar que capta lo que él entiende por patologías sociales –equivocadamente, como argumento en el texto principal.

27 "Social Pathologies as Second–Order Disorders," 347.

28 "Social Pathologies as Second–Order Disorders," 347.

29 Véase la discusión de Zurn sobre la cosificación, en particular en la p. 357 de "Social Pathologies as Second–Order Disorders".

30 De hecho, el único ejemplo de lo que Honneth considera una patología social que Zurn no discute también tiene que ver con la interrelación entre ideales y realidad: Hartman y Honneth sugieren que el capitalismo neoliberal transformó el potencial normativo del capitalismo socialdemócrata de tal manera que –paradójicamente– la promoción de este potencial por parte del neoliberalismo disminuye la probabilidad de realizarlo realmente ("Paradoxes of Capitalism," *Constellations* 13, n° 1 (2006): 41–58; originalmente en alemán [2004]).

31 "Las patologías sociales como trastornos de segundo orden", 349.

32 "Social Pathologies as Second–Order Disorders", 349; énfasis mío.

33 Para Honneth, esto no es más que un caso particular de reconocimiento erróneo del tipo comentado en el párrafo anterior.

34 "Las patologías sociales como trastornos de segundo orden", 351.

35 En este contexto, Zurn también enturbia las aguas al hablar de "injusticia distributiva", cuando se supone que las patologías sociales tienen que ver con el bien y la autorrealización, no con la justicia y la legitimidad. Sin embargo, tal vez esto pueda aclararse en la medida en que la patología social tiene que ver con la estima, y sólo está relacionada causalmente con la injusticia distributiva, como una especie de efecto secundario de ésta.

36 "Social Pathologies as Second-Order Disorders," 352-53.

37 "Social Pathologies as Second-Order Disorders," 353.

38 "Social Pathologies as Second-Order Disorders," 353.

39 "Social Pathologies as Second-Order Disorders," 359.

40 "Social Pathologies as Second-Order Disorders," 360.

41 Cito la traducción inglesa reimpressa en *The I in We* (Cambridge: Polity, 2012), cap. 9; originalmente en alemán [2002].

42 Organized Self-Realization," 167.

43 Véase la nota 13. Referencias primero a la edición inglesa y luego a la alemana.

44 El cambio hacia una concepción más amplia de la justicia no es totalmente nuevo en el corpus de Honneth, pero puede remontarse al menos a "The Fabric of Justice: On the Limits of Contemporary Proceduralism" (en *The I in We*, Cap. 3; originalmente en alemán [2009]). Podría decirse que ya forma parte de la postura de Honneth en N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Nueva York: Verso, 2003). Los artículos sobre patología social citados anteriormente, sin embargo, operan con una concepción más estrecha de la justicia, como debería ser evidente por el título alemán de la colección de artículos en la que aparece el primero ("*Das Andere der Gerechtigkeit* [El otro de la justicia]").

45 *Freedom's Right*, 86/157.

46 Originalmente en alemán, *Der Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992); traducido como *La lucha por el reconocimiento: The Moral Grammar of Social Conflicts* por J. Anderson, (Cambridge: Polity Press, 2005). En una entrevista, Honneth reconoce este punto, afirmando que en *Freedom's Right* "el impulso antropológico que impulsó mi obra anterior ha pasado a un segundo plano en favor de una 'gramatología' más inmanente de los órdenes de reconocimiento modernos" (R. Willig, "Grammatology of Modern Recognition Orders: Entrevista con Axel Honneth", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 13, núm. 1 (2012): 145-49, aquí 148). Véase también Marcelo, "Reconocimiento y teoría crítica hoy", donde Honneth también se distancia de "un malentendido antropológico" invitado por "cierta ambivalencia" en *Luchas de reconocimiento* y sugiere que sus tres esferas de reconocimiento se han desarrollado históricamente y podrían ser novedosas para la modernidad, no universales (210-11).

47 *Freedom's Right*, 1/14.

48 *Freedom's Right*, 337-38 n. 6/39 n. 6.

49 *Freedom's Right*, 100, 108 ss/183, 197 ss.

50 Para la crítica de Honneth a sus concepciones de la justicia por carecer de ese paso adicional, véase *Freedom's Right*, 2/16.

51 *Derecho de libertad*, 59/112; traducción modificada. En alemán, "*freiheitsverbürgenden Institutionen*" no está bien captado por "instituciones libres" (como dice la traducción oficial de Ganahl). Lo que Honneth quiere decir es que estas instituciones hacen posible la libertad ofreciendo ciertas garantías. Un Estado autoritario puede –por ejemplo, para evitar una guerra civil– hacer posibles ciertas libertades (como la libertad religiosa), pero no tiene por qué ser libre en sí mismo: puede ser "*freiheitsverbürgend*", pero no obstante "*unfrei*".

52 Se podría replicar aquí diciendo que Honneth permite –incluso insiste en– la posibilidad de la falsa conciencia en la medida en que sugiere que la gente puede malinterpretar y aplicar erróneamente las normas sociales (de hecho, esto es fundamental para su versión revisada de la patología social; véase el texto principal más adelante). Curiosamente, sin embargo, Honneth ni siquiera considera esta posibilidad cuando se trata del apoyo activo a las instituciones que garantizan la libertad, sino que toma este apoyo simplemente al pie de la letra. Esto es sintomático: presupone que las normas sociales fundamentales de las sociedades liberales actuales son defendibles y sólo requieren una realización más plena; de hecho, esto se ha convertido en algo tan axiomático para él que suspende el escrutinio crítico del apoyo a estas normas en el propio intento de defenderlas.

53 Véase también Schaub, "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions", *Critical Horizons*, este número.

54 *Freedom's Right*, 196/356–57.

55 Una crítica puede ser inmanente, pero trascender el contexto, por ejemplo, porque implica mostrar cómo según los criterios aceptados dentro de un contexto social (digamos en relación con la libertad o la democracia) ese contexto social no puede sino estar significativamente por debajo de esos criterios.

56 Véase también "Die Krankheiten der Gesellschaft", 56, 58. Se podría pensar que aquí estoy yendo más allá de las restricciones inmanentes de la crítica de Honneth con las que me comprometí; después de todo, su hegelianismo sólo puede permitir una crítica social reformista. En respuesta, señalo que el hegelianismo no tiene por qué ser tan restrictivo: puede permitir la posibilidad de que una sociedad sea tan inmanentemente contradictoria como para requerir una revolución y/o reconstruir no sólo las prácticas centrales para la reproducción de la sociedad tal como es, sino también aquellas que apuntan más allá de ella. Para más información sobre estas cuestiones, véase la contribución de Schaub a este número ("Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions").

57 Véase la nota 2.

58 *Freedom's Right*, 66, 128–29/125, 230–31.

59 En la contribución de Schaub a este número ("Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions") se analizan otros problemas de la agenda reformista de Honneth.

60 *Freedom's Right*, 86/157.

61 Véase también *Freedom's Right*, 113/206.

62 Tampoco ayudaría responder que los fenómenos como la autorrealización organizada son simplemente rebautizados como desarrollos erróneos –como tales, también formarían parte de una agenda reformista, ya que entonces se referirían a influencias externas negativas sobre normas y prácticas (de libertad social) que también se consideran completamente aceptables en sí mismas y que pueden protegerse de tales influencias mediante reformas.

63 Esto no quiere decir que el problema esté meramente "en la cabeza", sino que la interpretación errónea conduce, según el nuevo relato de Honneth, a la suboptimización de las instituciones sociales existentes. Lo que quiero decir es que incluso estos problemas "en el mundo" están

desde el principio tan conceptualizados en el *Derecho de la Libertad* que no pueden cuestionar este mundo (social) y sus normas a nivel fundamental.

64 *Freedom's Right*, 86/157.

65 Una fuerte objeción a este punto de vista se refiere a la naturaleza no humana. Esto requeriría más espacio para discutirlo del que puedo dedicarle aquí, pero yo incluiría los objetos vivos no humanos entre los individuos o adoptaría una modificación apropiada –por ejemplo, matizar la afirmación, de modo que diga que sólo la inflicción intrahumana de males puede ser plenamente captada por el individualismo normativo.

66 "Die Krankheiten der Gesellschaft", 58–9.

67 Una visión que vincule la patología social necesariamente a la enfermedad individual (concebida en sentido amplio) no sólo es más plausible como visión sobre la enfermedad que la última visión de Honneth, sino que además no estaría comprometida con una concepción organicista de la sociedad. Por lo tanto, sería compatible con el trabajo de los teóricos críticos de primera generación.

68 Hay aquí una ironía en la elección de los términos: en el contexto médico del que se han tomado prestadas las metáforas, las patologías suelen implicar un agente patógeno externo, mientras que en este contexto los desarrollos erróneos suelen deberse a causas genéticas y, por tanto, "internas".

69 *Freedom's Right*, sección 6.2.2, especialmente 203, 219–20/370, 403–4.

70 *Freedom's Right*, 233–34/410–11.

71 *Freedom's Right*, 234/411.

72 *Freedom's Right*, 243–53/451–70, más explícito en 246–47, 252–53/458, 468–70; véase también Hartmann & Honneth, "Paradoxes of Capitalism."

73 *Freedom's Right*, sección 6.3.1, especialmente 273/507–8.

74 *Freedom's Right*, 295–97/551–54.

75 *Freedom's Right*, 276, 303/513, 565.

76 *Freedom's Right*, 276–77/514–15.

77 *Freedom's Right*, 280–83/521–26. Aunque Honneth lo consideraría un error si se hubiera materializado, parece escéptico sobre su materialización real.

78 *Freedom's Right*, 264–66, 284, 308/490–93, 527, 573–74.

79 *Freedom's Right*, sección 6.3.2, especialmente 306–8, 309, 311–14, 318–21/571–74, 576–77, 581–85, 594–99.

80 *Freedom's Right*, en particular 324–26/604–8.

81 *Freedom's Right*, 86/157.

82 Se podría replicar que esto deja en pie el segundo criterio por el que Honneth distingue las patologías sociales de las derivas, a saber, que las primeras pertenecen a la libertad individual (jurídica y moral) y las segundas a la libertad social. Sin embargo, no tiene sentido distinguir entre las aberraciones sociales que afectan a la libertad individual y a la libertad social, respectivamente, si *no* se distinguiera *también* si estas normas tienen o no tendencias intrínsecas a producir aberraciones. En efecto, la primera distinción no se refiere por sí sola a la naturaleza de las aberraciones sociales: tendríamos el mismo *tipo* de aberración en (lo que podrían ser) ámbitos diferentes. Por otra parte, Honneth no establece una distinción clara y estable entre

libertad individual y libertad social. Por ejemplo, sostiene que la expansión de los derechos individuales (como los derechos de los consumidores) –es decir, la expansión de la libertad *individual* (jurídica)– fue "sin duda un avance normativo" en una esfera de libertad *social* (El *derecho de libertad*, 230/425).

83 *Freedom's Right*, 104/190. Lamentablemente, esto no queda tan claro en la traducción, ya que la cláusula crucial "*von ihrer selbst beförderte*" que precede a "*Vereinseitigung*" se omite en la versión inglesa.

84 *Freedom's Right*, 114/207.

85 *Freedom's Right*, 116, 117/210, 213.

86 *Freedom's Right*, 271, 278/503, 517.

87 *Freedom's Right*, esp. 262ss/487ss.

88 "Social Pathologies as Second–Order Disorders," 369.

Referencias

Adorno, T. W. *Introduction to Sociology [1968]*, translated by E. Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Anderson, J. "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition." In *Axel Honneth: Critical Essays*, edited by Petherbridge Danielle, Ch. 1. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011.

Foucault, M. "Qu'est–ce que les Lumières?," [1984]. Reprinted in *Dits et écrits Vol. IV (1980–88)*, 562–78. Paris: Galimard, 1994.

Fraser, N., and Honneth A.. *Redistribution or Recognition? A Political–Philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003.

Habermas, J. *Philosophical Discourse of Modernity*, translated by F.G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1987;. Originally in German [1985].

Hartmann, M., and Honneth A.. "Paradoxes of Capitalism," *Constellations* 13 (2006): 41–58. Originally in German [2004].

Honneth, A. *Der Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1992;. English translated by J. Anderson as *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 2005.

Honneth, A. "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie." In *Pathologien des Sozialen: Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, edited by Honneth A., 9–69. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994. English translation in *The Handbook of Critical Theory*, edited by D. Rasmussen, Ch. 16. Oxford: Blackwell, 1996.

Honneth, A. "Organized Self–Realization: Paradoxes of Individualization," Reprinted in his *The I in We*, Ch. 9. Cambridge: Polity, 2012. Originally in German [2002].

Honneth, A. "Eine soziale Pathologie der Vernunft: Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie." In *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, edited by Halbig C. and Quante M., 9–28. Münster: Lit Verlag, 2004. English translation in *Cambridge Companion to Critical Theory*, edited by F. Rush, Ch. 13. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Honneth, A. "Critical Theory." In *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, edited by Moran D., Ch. 18. London/New York: Routledge, 2008.

Honneth, A. "The Fabric of Justice: On the Limits of Contemporary Proceduralism." Reprinted in his *The I in We*, Ch. 3. Cambridge: Polity, 2012. Originally in German [2009].

Honneth, A. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011. English translation by J. Ganahl as *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press, 2014.

Honneth, A. "Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff," *WestEnd*, 11 (2014): 45–60.

Marcelo, G. "Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth." *Philosophy and Social Criticism* 39 (2013): 209–21.

Marx, K. *Grundrisse*. MEW Vol. 42, [1857].

Schaub, J. "Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions." *Critical Horizons*, 16 (2015): 107–30.

Willig, R. "Grammatology of Modern Recognition Orders: An Interview with Axel Honneth." *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 13 (2012): 145–49.

Zurn, C. F. "Social Pathologies as Second–Order Disorders.", In *Axel Honneth: Critical Essays*, edited by Petherbridge Danielle, Ch. 12. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011.

2.– Adorno y Horkheimer sobre el antisemitismo (2020)

Fabian Freyenhagen (Universidad de Essex)

F. Freyenhagen (2020): Adorno and Horkheimer on Anti-Semitism, en: A Companion to Adorno, John Wiley & Sons, Inc. Pp. 103–122.

La bibliografía sobre Adorno y el antisemitismo presenta una situación un tanto curiosa. Por un lado, la preocupación por el antisemitismo, al menos después de 1940, y en particular por "el asesinato administrativo de millones de inocentes" (MWP, 557/90) en Auschwitz y otros lugares de exterminio, se presenta como fundamental para sus opiniones y sus principales obras (véase especialmente Tiedemann 2003). Por otro lado, el relato del antisemitismo ofrecido por Adorno –y Horkheimer, con quien fue coautor de textos clave (como, en particular, "Elementos del antisemitismo" en su *Dialéctica de la Ilustración*)– se enfrenta a críticas mordaces por no hacer justicia al complejo fenómeno en cuestión. Según la historia dominante en la bibliografía secundaria, Adorno influyó positivamente en Horkheimer y otros miembros del Instituto de Investigación Social al poner más énfasis en el antisemitismo y evitar explicaciones puramente económicas del mismo (véase Jacobs 2014, 53ss). Sin embargo, la posición resultante que él y Horkheimer adoptaron alrededor de 1943 seguía conteniendo problemas fundamentales (véanse Bahr 1978; Jay 1980; Diner 1993; Rabinbach 2002; Benhabib 2009; Rensman 2017).

No es formalmente incoherente afirmar que una determinada cuestión es de importancia capital para un pensador a pesar de que éste la conceptualice erróneamente en lo fundamental. Aun así, uno esperaría que las cosas fueran de otro modo, y no sólo la curiosidad, sino también la caridad, exigen que el asunto sea reexaminado y posiblemente reevaluado. Tal reexamen y reevaluación es lo que emprendo en este capítulo. En concreto, mi objetivo es demostrar que el relato del antisemitismo desarrollado por Adorno –y Horkheimer– tiene más mérito del que normalmente se acepta. Argumento que sortean bien dos dilemas centrales intrínsecos a cualquier intento de dar sentido al antisemitismo y a los acontecimientos que llevan el nombre de "Auschwitz". Aunque hago hincapié en elementos olvidados de un corpus más amplio del que se suele consultar, la atención se centra directamente en los escritos de la década de 1940 sobre el antisemitismo (muchos de ellos en coautoría con Horkheimer). Los temas relacionados –como el "nuevo imperativo categórico" de Adorno o sus opiniones sobre la educación después de Auschwitz– se abordan en otras contribuciones a este volumen o en la bibliografía existente.

Este capítulo está estructurado como sigue. Comienzo catalogando tres objeciones principales y esbozando dos dilemas generales con los que están relacionadas. A continuación, abordo cada una de las objeciones por separado, presentando los puntos de vista de Adorno y Horkheimer de una forma nueva.

1. Objeciones y dilemas

Las opiniones de Adorno sobre el antisemitismo han sido objeto de diversas críticas. En su

versión más mordaz, se considera que el supuesto fracaso a la hora de dar cuenta adecuadamente del antisemitismo demuestra el fracaso de la teoría crítica en su conjunto (Bahr 1978). No es posible analizar aquí cada una de las críticas. Me concentraré en las tres críticas más importantes:

(1) *Incoherencia*: El relato de Adorno y Horkheimer ha sido criticado por presentar una "yuxtaposición asistemática" de perspectivas y componentes, que "no son del todo compatibles" entre sí (Rabinbach 2002, 135–136; véase también Jay 1980, 144; Rensman 2017, 398s; y, para una versión más implícita de esta crítica, Diner 1993).

(2) *Demasiado general*: su relato es "demasiado general para hacer justicia a las experiencias históricas judías concretas a lo largo de los diferentes siglos y entre países" (Benhabib 2009, 306; basándose en Jay 1980 y Rabinbach 2002; véase también Bahr 1978; Rensman 2017).

(3) *Culpar a las víctimas y/o afianzar su imagen negativa*: Adorno y Horkheimer "responsabilizan a los judíos de su propio destino" (Rabinbach 2002, 145); o, al menos, "entraron en el peligroso territorio en el que la contribución de los judíos también estaba abierta a discusión" (Jay 1980, 144). Al aceptar que algunas de las características negativas atribuidas a los judíos eran reales, están "repitiendo la construcción negativa de los judíos que facilitó su destrucción" (Judaken 2008, 39).

Al menos las dos últimas críticas mencionadas están relacionadas en la medida en que pertenecen a un dilema general, que Benhabib capta de la siguiente manera:

En los diversos intentos de Adorno y Horkheimer por explicar el antisemitismo, asistimos a un dilema ...: no sólo en el caso de la explicación del antisemitismo, sino con el prejuicio y el racismo en general, si el esquema explicativo es demasiado general, se perderá la constelación específica de experiencias, imágenes y metáforas que definen a los otros como "el Otro"; si, por otra parte, se intenta explicar la "otredad" de los grupos en términos de las cualidades específicas de estos grupos, se puede acusar de culpar a la víctima. Alcanzar el equilibrio adecuado entre el punto de vista de la víctima y el del victimario, entre el agente del racismo y el objeto del mismo, es una tarea difícil. (2009, 306–307)

Éste no es el único reto explicativo (y ético) que plantea la explicación del antisemitismo y, en concreto, de la destrucción de los judíos europeos. De hecho, a los efectos que aquí nos ocupan, resulta útil considerar también un segundo reto, que requiere igualmente una delicada navegación entre Escila y Caribdis. En pocas palabras, las dos son:

(A) Resulta problemático tanto no explicar por qué las víctimas específicas fueron el objetivo, como explicarlo de forma que se les culpe por serlo.

(B) Es problemático ignorar que el antisemitismo tiene una larga historia, pero también es problemático pasar por alto las particularidades del antisemitismo en diferentes contextos.

Puede que ninguno de los dos sea un dilema estricto en el análisis final; quizás haya una forma de navegar entre los dos cuernos en cada ocasión. Pero, en mi opinión, presentan dilemas *prima facie*. El dilema A reafirma básicamente el argumento de Benhabib y puede verse en la obra de Rabinbach una versión de las críticas 2 y 3, especialmente cuando escribe que no está claro si el relato de Adorno y Horkheimer "tiene algo que ver con los judíos en absoluto" y que podría decirse que "responsabiliza a los judíos de su destino" (2009, 145), acusándoles efectivamente de sentarse sobre ambos cuernos. En relación con el dilema B, los críticos de Adorno (y Horkheimer) tienden a centrarse en el segundo cuerno, es decir, se concentran en la objeción de que se pasan por alto las particularidades del antisemitismo en diferentes contextos (véase la crítica 2). Pero, aunque es importante incluir el nivel adecuado de especificidad, no deberíamos descuidar por completo el nivel más general, o eso es lo que

sugiero en lo que sigue.

Utilizo las tres críticas principales y los dos dilemas (prima facie) enumerados anteriormente como estándar para reexaminar y reevaluar el relato del antisemitismo ofrecido por Adorno (y Horkheimer). De lo que se trata es de cómo se comporta este relato en comparación con esa norma, no de defenderlo contra todas las objeciones posibles. Entre otras cosas, dejo de lado aquí las críticas a l trabajo que Horkheimer y otros miembros de la primera generación del Instituto de Investigación Social estaban realizando a finales de la década de 1930 (y principios de la de 1940), en el que Adorno no desempeñó un papel importante. Bahr (1978) también encabeza la carga cuando se trata de estas críticas, acusando al Instituto de reaccionar demasiado tarde ante el antisemitismo, sin darse cuenta del peligro distintivo que suponía (véase también Rabinbach 2002; Benhabib 2009). Para una defensa parcial –en términos de inconcebibilidad de lo que iba a ocurrir durante los años de la guerra– véase Diner (1993). Existe un consenso general en que "Los judíos y Europa" de Horkheimer de 1939 era problemático por ser reductivamente economicista y no dejar suficientemente claro que lo que los antisemitas atribuían a los judíos era –al menos en gran medida (como se analizará más adelante)– producto de su imaginación. Para un análisis detallado, véanse Bahr (1978), Jay (1980), Diner (1993), Rabinbach (2002) y Jacobs (2014). Normalmente, Adorno está exento de estas críticas adicionales y se le suele atribuir el mérito de haber llevado al Instituto a un planteamiento más sutil y menos economicista, incorporando elementos psicoanalíticos (Jacobs 2014, 53 y ss.). También parece haber tenido una visión más realista de lo extendido, importante y virulento que era el antisemitismo en la Alemania nazi que otros miembros del Instituto de Investigación Social de la época (notable Neumann).

2. Coherencia compleja

En esta sección, abordo la primera crítica (y hablo del dilema B). Para empezar, será útil hacer un breve comentario sobre la base textual. El texto más discutido de Adorno sobre el antisemitismo es "Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración" (en adelante, "Elementos"). Fue escrito conjuntamente con Horkheimer (y, en parte, con Löwenthal), y apareció como la última obra larga de lo que se conoció como Dialéctica de la Ilustración (1944, 1947). "Elementos" consta de siete secciones; las seis primeras se completaron en 1943. Se atribuye a Löwenthal la contribución a las tres primeras de estas seis secciones. Para la edición de 1947 se añadió la séptima sección.

En muchos sentidos es comprensible y apropiado que "Elementos" haya recibido la mayor atención: es el debate más sostenido sobre el antisemitismo a nivel teórico y ocupa un lugar de honor en la influyente Dialéctica de la Ilustración. Sin embargo, es importante ver el texto en el contexto de todo el corpus de obras ya terminadas o en proyecto, especialmente las de la misma época. "Elementos" es un texto difícil, propenso a ser malinterpretado. Entre otras cosas, no siempre es fácil descifrar quién habla. Con esto no me refiero tanto a quién de l o s coautores está hablando (aunque también existe esa dificultad). Me refiero más bien a que a veces Adorno y Horkheimer (y Löwenthal) informan de lo que dicen o a lo que se comprometen los antisemitas (u otra persona); y a veces lo comentan, explican o critican, presentando sus propios puntos de vista. Pero no suelen indicar claramente cuándo hacen qué. Por eso es fácil malinterpretar un informe sobre lo que otra persona piensa de los "judíos" y sus características como un compromiso (problemático) de los autores. Un ejemplo es la frase inicial de la sección VII añadida en 1947: "Pero ya no hay antisemitas" ("Elementos", 230/165). Mi sugerencia sería que esto se lee mejor como un informe expresado de forma provocativa de la opinión predominante tras la Segunda Guerra Mundial sobre el antisemitismo en Estados Unidos, no

como una expresión de lo que Horkheimer y Adorno consideraban cierto.

Su argumento en la sección VII es que incluso si la opinión predominante de que el odio explícito a los "judíos" disminuyó después de 1947 fuera cierta, el antisemitismo sigue existiendo, ya que, según ellos, puede haber antisemitismo sin odio a los "judíos" (volveré sobre esto).

Este no es el lugar para ofrecer comentarios detallados sobre "Elementos". La bibliografía ya contiene una serie de resúmenes detallados (véase Bahr 1978, 129–133; Jay 1980, 144–148; Ziege 2009, 123–133; Jacobs 2014, 75–78; Rensman 2017, cap. 6). En su lugar, proporciono una imagen más sistemática de la visión que Adorno (y Horkheimer) ofrecieron que las exposiciones cronológicas típicas en la literatura, recurriendo también a otros textos del corpus.

De particular importancia para una visión más sistemática es un texto publicado en 1941 por el Instituto de Investigación Social como su programa de investigación para un proyecto previsto sobre el antisemitismo (en adelante, "Proyecto de Investigación"). Se dice que Adorno completó los dos primeros borradores y Neumann la versión final (Jacobs 2014, 58, 59, 67s). Su ambicioso programa de investigación nunca se llevó a cabo en su totalidad, pero se financiaron dos componentes: uno sobre el antisemitismo entre la clase obrera estadounidense, cuyos resultados nunca se publicaron (pero véase Ziege 2009 para una reconstrucción y análisis); y el multivolumen *Studies in Prejudice*, al que Adorno contribuyó como coautor de *The Authoritarian Personality*. "Proyecto de investigación" es importante porque nos da una idea de lo que habría sido el proyecto más amplio, de haber contado con financiación suficiente. Existe el peligro de que, debido a que algunos elementos no se financiaron y otros se completaron pero no se publicaron, obtengamos una imagen distorsionada del relato global. Aunque este texto se menciona a menudo en la bibliografía – normalmente como prueba de que la primera Escuela de Frankfurt empezó por fin a tomarse en serio el antisemitismo (Jay 1980, 139)–, apenas se aborda su contenido. Esto me parece un descuido, ya que contiene una serie de ideas que complementan otros textos, incluido "Elementos", y corrigen algunas de las impresiones erróneas que se pueden obtener de estos otros textos.

Uno de los componentes más interesantes de "Proyecto de investigación" es que contiene una tipología de antisemitas. Esto incluye tanto una distinción (en su mayor parte implícita) entre seguidores y agitadores, como una sugerente diferenciación entre agitadores antisemitas. Un ejemplo de esto último es que a Streicher se le presenta como un "'cazador de judíos', [cuyo] antisemitismo es un pretexto relativamente delgado para la furia reprimida", mientras que a Goebbels se le caracteriza como "antisemita fascistapolítico", que persigue el antisemitismo principalmente por su poder de manipulación, y planea la aniquilación sin sentir necesariamente ningún odio, pero no por ello menos eficaz ("Proyecto de investigación", 398s/203). Esta tipología no se incluyó en "Elementos", en el que los coautores diferencian, en cambio, entre tipos de antisemitismo (como (i) el antisemitismo burgués fomentado por los capitalistas, (ii) la forma que adopta el antisemitismo dentro de los movimientos de masas modernos, (iii) la versión difundida por el antijudaísmo religioso). No hay que exagerar la diferencia entre distinguir antisemitas y antisemitismos. El punto clave es que Adorno y sus coautores no tratan el antisemitismo como un fenómeno uniforme.

En mi opinión, se trata de un nivel de complejidad bienvenido e incluso necesario. Consideremos los acontecimientos que "Auschwitz" representa en la obra de Adorno. Aunque es importante no olvidar que grandes segmentos de la población contribuyeron a este asesinato administrativo, sus motivos y acciones eran diferentes; de hecho, incluso su antisemitismo, en la medida en que estaba presente, era diferente. Debemos tener en cuenta las diferentes formas en que el antisemitismo se concebía y operaba en los distintos

segmentos de la población alemana (como la élite nazi que establecía la política y tomaba las decisiones de alto nivel, el aparato administrativo que las aplicaba, los miembros de los pelotones de ejecución, los guardias de las SS y otras personas que trabajaban en los campos, los miembros del partido, la población en general) y en las distintas poblaciones de la Europa ocupada y aliada. Y esto sólo para analizar un periodo en relación con un conjunto específico de acontecimientos en Europa. Para tener en cuenta el antisemitismo a lo largo de la historia y en distintas zonas geográficas se necesitará una tipología aún más compleja.

Uno de los peligros de defender esta complejidad es que el relato global puede parecer menos coherente de lo que es (y, por tanto, puede suscitar –y suscitó– críticas señaladas anteriormente). Al distinguir entre distintos tipos de antisemitas o antisemitismos, se puede dar la impresión de que se dicen cosas incoherentes –como que se persigue a los "judíos" porque se les (considera) impulsores del progreso y porque se niegan al progreso–, cuando en realidad la tesis es que hay una diferencia entre el antisemitismo/antisemitismo religioso (que tiende a interpretar que los "judíos" se niegan a unirse al progreso que supuestamente trajo el cristianismo) y otros tipos de antisemitismo/antisemitismo (que tienden a interpretarlos como la representación de la dominación capitalista mediada por el cristianismo). (que tienden a interpretarlos como la representación de la dominación capitalista mediada por la esfera de la circulación y, por tanto, como impulsores del progreso global del capitalismo).

Sin embargo, me parece un precio que merece la pena pagar: como se ha señalado, es esta complejidad la que necesitamos para dar sentido a la forma polifacética en que operó el antisemitismo en diversas poblaciones durante la Europa de los años treinta y cuarenta (y también más allá). Algo parecido ocurre no sólo a nivel de contenido, sino también de método. En lugar de pensar en el uso de las diferentes disciplinas y herramientas de explicación utilizadas por Adorno y Horkheimer como una yuxtaposición ecléctica, podría ser adecuado aplicar diferentes métodos y perspectivas a los diferentes tipos de antisemitismo/antisemitas. Por ejemplo, el psicoanálisis podría funcionar mejor en relación con el tipo de antisemitas representados por Streicher que con aquellos para los que Goebbels era paradigmático; y la teoría marxista de clases podría funcionar mejor en relación con los industriales que se aliaron con el NSDAP [Partido Nazi] que con la élite del partido o sus seguidores.

Además, también es importante tener en cuenta que los antisemitismos, aunque al menos a veces implican cierto nivel de coherencia interna, no son sistemas de creencias lógicamente estrictos y cuidadosamente contruidos (y posiblemente no impliquen, estrictamente hablando, creencias en absoluto, sino que estén contruidos únicamente por deseos y sentimientos reprimidos). En otras palabras, debemos tener en cuenta que las cosmovisiones antisemitas tienden a carecer de coherencia (sobre todo cuando atribuyen a los "judíos" características mutuamente excluyentes) y que denunciar esto no implica que el relato del antisemitismo sea incoherente. Adorno y los demás miembros del Instituto de Investigación Social eran claramente conscientes de las "acusaciones contradictorias" vertidas contra los "judíos" ("Proyecto de investigación", 403/208; véase también Wiggershaus 1994, 364), e intentaron hacer justicia a este fenómeno, entendiéndolo como "una ideología social polifacética, mutante y esencialmente amorfa", como "una matriz casi flotante donde se pueden proyectar y 'descargar' todo tipo de problemas", y como "intrínsecamente contradictorio" Rensman 2017, 160, 161, 163; véase también 164–165, 400).

Por último, no es necesario que la complejidad se produzca a expensas de la coherencia también en un sentido diferente. Si examinamos detenidamente el corpus de escritos de los años cuarenta de Adorno y otros miembros del Instituto de Investigación Social, podemos ver que no sólo hay una insistencia en diferentes tipos de antisemitismo/antisemitas, sino también una exigencia de que son "diferentes aspectos de un fenómeno básico" (HGS 5: 367/Simmel [ed.] 1946, 5; énfasis añadido). En una de las charlas de Horkheimer (1943), hace esto

explícito. Después de introducir partes de la tipología de "Proyecto de investigación", el mecanografiado de la charla continúa:

Existen aún muchos otros tipos, y en realidad el antisemitismo aparecerá sobre todo en forma de combinaciones de los tipos mencionados o de etapas intermedias entre ellos. Todos tienen algo en común: el odio secreto a la civilización, [odio dirigido] contra todo lo que está encapsulado en los diez mandamientos. (HGS 12: 180; traducción mía; véase también 178)

La idea del antisemitismo unido al odio a la civilización encaja bien con "Elementos", donde el antisemitismo se vincula repetidamente a una "rabia" reprimida contra la civilización, una rabia que "se descarga sobre aquellos que son a la vez conspicuos y desprotegidos" y "sancionados por el colectivo" dentro de los movimientos populares antisemitas ("Elementos", 199, 200/140, 139). Lo distintivo –y controvertido– de este diagnóstico no es sólo que el antisemitismo esté relacionado con respuestas negativas a la civilización, sino que estas respuestas no se consideran como ocurridas a pesar de la civilización, sino como su propio resultado. Una vez más, Horkheimer es más explícito acerca de esta posición compartida con Adorno, cuando afirma antes en la charla de 1943:

La civilización, tal como la conocemos, ha desencadenado por su propia falta de piedad exactamente las tendencias que le han resultado hostiles... No se puede eximir a la civilización de la responsabilidad de haber provocado su contrario: la barbarie. Históricamente, la domesticación de los seres humanos sólo ha tenido éxito a costa de un sufrimiento incesante. (HGS 12: 174s; traducción mía F.F.)

Aquí vemos de qué manera el antisemitismo cristaliza la dialéctica de la ilustración: la civilización y su odio están dialécticamente entrelazados. En concreto, Adorno y Horkheimer afirman que la civilización "tal y como la conocemos" siempre ha estado enredada con la dominación, en particular con la represión de la naturaleza interior (pero también con la coerción social y la dominación de la naturaleza exterior). Esto está relacionado con el antisemitismo porque dicha represión sólo puede mantenerse encontrando una salida para la rabia que (con razón) genera, y los "judíos" –por razones más específicas que consideraremos más adelante– han tendido a ser interpretados como los objetos de odio contra los que se ha dirigido esta rabia. En este sentido, "el antisemitismo es... un ritual de la civilización" ("Elementos", 200/140). (Adorno y Horkheimer no abordan qué grupo(s) fue(ron) objeto de odio en zonas del mundo en las que nunca hubo "judíos" antes de las oleadas iniciales de globalización de la modernidad capitalista, como el Lejano Oriente o las Américas. Aun así, su relato de la civilización exige que la represión que allí se ejercía también debe haber encontrado una salida para gestionar la economía libidinal de los sometidos).

Una forma de entender mejor esta tesis es considerar lo que aquí se dice en conexión y contraste parcial con otro tropo de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: la idea de patología social (véase Freyenhagen 2018). Llama la atención lo explícitamente que Horkheimer utiliza el lenguaje de la patología social en relación con el antisemitismo durante este período: en la charla antes mencionada, habla de él como una "enfermedad" y de cómo debe ser contrarrestado por analogía con la lucha contra el "cáncer" (HGS 12: 181, 180; véase también 167s, 5: 406, 17: 572). También presenta el totalitarismo como un "bacilo" que hay que evitar que se propague en nuestro país "como un virus" (HGS, 12: 183); en otro lugar de la necesidad de "inmunizarnos" contra el antisemitismo y otros prejuicios (HGS, 5: 410; véase también Investigación Social sobre el antisemitismo a principios de la década de 1940 dio lugar a una conferencia y a un volumen que la acompañaba con el revelador título de Antisemitismo: una enfermedad social (1946). Normalmente, la idea de patología social se limita a una sociedad o tipo de sociedad; así, los críticos sociales podrían decir que las sociedades capitalistas son patológicas por su crecimiento desbocado que está destruyendo el planeta, e implicar que las sociedades no capitalistas no serían patológicas. Sin embargo, en el caso del antisemitismo, Adorno y Horkheimer parecen hacer una afirmación más fuerte: no sólo una sociedad concreta en un momento concreto, sino la civilización tal y como la conocemos es

patológica (véase Wiggershaus 1994, 338–341, 417, 421). (Hay aquí un paralelismo con *La civilización y su malestar* [1930] de Freud.) Esto es más explícito en un memorándum que Adorno escribió en 1948, donde escribe (en inglés): "Nuestra hipótesis de lo que causa el antisemitismo es la siguiente: Se debe a la estructura total de nuestra sociedad o, para decirlo más ampliamente, a toda sociedad básicamente coercitiva" (citado en Ziege 2009, 277) – y por lo tanto, dadas sus opiniones (y las de Horkheimer) sobre el entrelazamiento de la civilización con la coerción, se debe a la civilización tal como la conocemos. Aun así, la afirmación de la civilización patológica opera con un patrón reconocible de las afirmaciones de patología social: atribuyendo algún telos (o teloi) interno a lo que se critica (aquí la civilización) y afirmando después que no logra realizar su telos (o teloi). Esto se pone de manifiesto en el comienzo de *Dialéctica de la Ilustración*, que lo expresa sucintamente: "La Ilustración... siempre tuvo como objetivo liberar a los seres humanos del miedo e instalarlos como amos. Sin embargo, el mundo totalmente iluminado está radiante de calamidades triunfantes" (25/1, véase también 15/xiv). Del mismo modo, el pasaje antes citado de la conferencia de Horkheimer (1943) sugiere que la civilización tiene objetivos –evitar la barbarie, domesticar a los seres humanos y acabar con el sufrimiento– que no ha logrado alcanzar, y presenta así un caso patológico de civilización.

Decir que "la civilización, tal y como la conocemos" es patológica, y que esto encuentra su expresión y puede verse en el odio hacia ella que es el antisemitismo, es controvertido y contrastable. Pero no hacemos un favor a Adorno y Horkheimer si pasamos por alto o restamos importancia a que ésta es su opinión. Por ejemplo, la estrategia de Diner de defender al Instituto de Investigación Social por haberse comprometido sólo en 1939 con el antisemitismo combina puntos válidos con lo que es, en última instancia, una negación de su enfoque distintivo. Diner sostiene que la aniquilación masiva perseguida por el nacionalsocialismo alemán era "inimaginable" antes de que se produjera (1993, 335, véase también 337, 338, 343, 356, 360n6). Esto bien podría ser cierto; de hecho, algunos han sugerido que es inconcebible incluso después de su ocurrencia, incluyendo posiblemente a Adorno (véase AGS 20.1: 652). Pero las razones de Diner para pensar que era inconcebible son tales que no podrían defender la posición de Adorno y Horkheimer: su razón es que la aniquilación masiva fue "una ruptura en la civilización", una "cesura" (1993, 343, 338). Con razón o sin ella, Adorno y Horkheimer quieren hacer una afirmación diferente: que esta aniquilación no es una ruptura o ruptura en el camino de la civilización, sino que está ligada a ese camino como su continuación –en cierto sentido, su culminación. Esto no quiere decir que no hubiera algo sin precedentes en la aniquilación total perseguida por los nazis, sino insistir en que está en continuidad con lo que vino antes. Tampoco quiere decir que pudiera haberse imaginado antes. En cierto sentido, el verdadero carácter de la "civilización, tal y como la conocemos" sólo se reveló en Auschwitz, y puede que no fuera concebible de antemano que adoptara esta forma. Además, la tesis no es que la civilización sea simplemente su opuesto, sino que contiene, incluso produce, su opuesto dentro de sí misma. En ese sentido, la desviación radical de sus objetivos (como en Auschwitz) no es una ruptura que la interrumpe, sino una señal de que está rota en su constitución interna, una señal de que es patológica. De lo que he dicho hasta ahora, se podría tener la impresión de que la segunda crítica al relato de Adorno (y Horkheimer) sobre el antisemitismo ha sido reivindicada, en lugar de refutada. Entender el antisemitismo como un síntoma de civilización patológica parecería ser "demasiado general para hacer justicia a las experiencias históricas judías concretas a lo largo de los diferentes siglos y a través de los países" (Benhabib 2009, 306). También parecería que Adorno y Horkheimer han naufragado al navegar por el dilema B antes mencionado –parecería que han proporcionado un sentido de la larga historia del antisemitismo a expensas de las particularidades de los diferentes contextos.

Sin embargo, esta impresión es engañosa. Incluso en los pasajes más explícitos sobre el

vínculo del antisemitismo con la civilización patológica, Horkheimer insiste en que esta larga visión histórica "no implica que la enemistad hacia los judíos no tenga características específicas" (HGS 12: 175). Resulta –como veremos– que hay, en realidad, varios niveles de especificidad dentro del relato. En el "Proyecto de investigación" –y ése es otro aspecto importante del mismo– los coautores rastrean diferentes formas históricas de antisemitismo anteriores al siglo XX, reconociendo así no sólo la especificidad de la enemistad en comparación con otros fenómenos, sino también dentro de ella. En una conferencia de 1944, Horkheimer retoma este tema, incluso diferenciando entre el antijudaísmo de la Edad Media y el antisemitismo moderno (HGS 5: 369–371/ Simmel [ed.] 1946, 6–9). En otras palabras, los miembros de la primera generación del Instituto de Investigación Social avanzaron una tesis compleja (uno se siente tentado de decir "dialéctica"): que el antisemitismo es a la vez algo específico y general. Es específico porque difiere entre periodos históricos y dentro de ellos, como (en parte) muestra la tipología de antisemitismos y antisemitas, y porque puede distinguirse de otros fenómenos (como el sexismo). Y es general al expresar el odio a la civilización que genera "la civilización, tal y como la conocemos".

Antes de hablar más sobre la especificidad, es útil señalar tres puntos. En primer lugar, una consecuencia de la tesis de la civilización patológica es que Adorno y Horkheimer no vinculan el antisemitismo en la Alemania nazi a algo meramente alemán, como un carácter nacional. De hecho, para ellos, incluso el "antisemitismo totalitario" no es "un fenómeno específicamente alemán" y rechazan la noción de "carácter nacional" (AGS 20.2: 652; véase también Jacobs 2014, 58s). En su lugar, sostienen una vez más una tesis compleja con dos componentes clave. Un componente es que, debido al desarrollo patológico de la civilización, el antisemitismo es un peligro latente no sólo en Alemania, sino en otros lugares ("Proyecto de investigación", 377, 382/182, 186). Este peligro consiste en disposiciones psicológicas para odiar y destruir que son notablemente similares en todos los países (HGS 5: 368/Simmel [ed.] 1946, 5f). Dependiendo del contexto social, político y económico, estas disposiciones se manifiestan de forma diferente. En el caso de Alemania –y éste es el segundo componente– surgió una constelación social y económica específica, que explica por qué no fue –como escribe Horkheimer en 1946– "mera casualidad que la gran explosión del antisemitismo se produjera por primera vez en Alemania" (HGS 5: 368/ Simmel [ed.] 1946, 5; véase también AGS 20.1: 382s). Un problema del carácter incompleto del programa de investigación esbozado en "Proyecto de investigación" es que Adorno, Horkheimer y los demás miembros del Instituto no emprendieron un estudio histórico detallado de esta constelación. "Proyecto de investigación" contiene algunas indicaciones sobre lo que habría incluido el estudio. Lo más parecido a esto es un libro de Paul Massing (un miembro menos conocido del Instituto, que no formaba parte de su núcleo de teóricos) sobre el antisemitismo en la Alemania imperial, que pretendía abarcar también la República de Weimar y el periodo nazi, pero que se redujo y se publicó como parte de los Estudios sobre los prejuicios, de varios volúmenes. Puede llamar la atención uno como extraño, o incluso problemático, que los miembros del Instituto se concentraran en el contexto estadounidense y no en el alemán durante el período álgido de investigación del antisemitismo en la década de 1940 (véase Bahr 1978). Pero no sólo estaban preocupados por el auge del antisemitismo y la propaganda fascista en su supuestamente seguro refugio de Estados Unidos, sino que tampoco podían tener el tipo de acceso a los sujetos de investigación necesario para llevar a cabo estudios como Personalidad autoritaria en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial e inmediatamente después. Además, a pesar de sus repetidos intentos, no consiguieron financiación para realizar estudios sobre Alemania durante esos años de precariedad económica de la década de 1940 (véase Ziege 2009, 159; y también Wiggershaus 1994, cap. 4).

En segundo lugar, se pueden leer las dos últimas secciones de "Elementos" como una discusión de la estructura general del antisemitismo, como lo que es común a pesar de su

variedad (mientras que esta variedad se discute al presentar diferentes tipos de antisemitismo en las cinco primeras secciones). La sección seis se centra en la idea de que el antisemitismo implica algo así como una proyección paranoica: aunque toda experiencia implica una proyección, dicha proyección puede llegar a ser tan rígida desde el punto de vista cognitivo y social que se ciega a experiencias e interacciones que podrían poner en tela de juicio las proyecciones. Existe aquí un paralelismo estructural entre el antisemitismo y ciertas formas de enfermedad mental, a pesar de su otra diferencia: en sus proyecciones totalizadas, ambas son formas patológicas de experimentar el mundo (patológicas comparadas con la proyección reflexiva de la que somos capaces como parte de nuestro funcionamiento humano básico). La sección siete añade un segundo elemento común: La "mentalidad de billete": en pocas palabras, el pensamiento estereotipado unido en bloques ideológicos, que sus partidarios aplican mecánicamente al mundo. La expresión "mentalidad de boleto" proviene aquí de la política electoral: la práctica de tener listas de partidos (de tal manera que los candidatos están en "el boleto" o no) y dar a los votantes simplemente la elección de listas completas, negándoles el uso del juicio para diferenciar entre los distintos candidatos. Adorno y Horkheimer toman esto como plataforma de lanzamiento y etiqueta para captar la idea del tipo de pensamiento estereotipado que – combinado con la proyección paranoica– produce una pérdida de experiencia genuina. Toda mentalidad de billete incluye una estructura pulsional con una tendencia hacia la persecución, y dependiendo del billete, esta tendencia se dirige entonces a diferentes objetos ("Elementos", 236/171). A menudo, esto implica una distinción tajante entre amigo–enemigo, y los perseguidos a veces ni siquiera son vistos como semejantes (MM, Secciones 68, 85). No es sólo el billete antisemita lo que es antisemita, sino la propia mentalidad del billete" ("Elementos", 238/172). Es esta mentalidad la que Adorno y sus colegas investigaron más a fondo en Personalidad autoritaria y Gruppenexperiment (un estudio posterior realizado en Alemania).

Al identificar estos dos elementos –proyección paranoica y mentalidad de billete como comunes a todas las formas de antisemitismo/antisemitas, Adorno y Horkheimer permiten la posibilidad de que pueda haber antisemitismo/antisemitas sin odio a los "judíos". De hecho, no se limitan a permitir esta posibilidad, sino que proponen que ha sido una realidad. En la sección siete de "Elementos", los autores discuten esto en relación con la sociedad estadounidense posterior a 1945. Del mismo modo, la parte histórica de "Proyecto de investigación" presenta la persecución de los aristócratas durante la Revolución Francesa de 1789 como un ejemplo de antisemitismo sin odio a los "judíos" en la medida en que implica un pensamiento estereotipado y ciertos tropos asociados en otros lugares con el odio a los "judíos" (que son parásitos, que alcanzan la felicidad sin trabajar). Los autores también mencionan un estilo similar de pensamiento y tropos en autores que rechazaron explícitamente el odio a los "judíos" (incluido Zola); e incluyen a los filosemitas entre la tipología de antisemitas, presumiblemente de nuevo por los estereotipos que implica, aunque en este caso esos estereotipos se evalúan positivamente, en lugar de negativamente (véase "Proyecto de investigación", 386, 387–94, 399/190, 191–198, 204).

Adorno y Horkheimer nunca ofrecen una justificación de por qué sigue siendo adecuado hablar de antisemitismo en aquellos casos en los que la mentalidad del ticket, la proyección paranoica y las disposiciones psicológicas para odiar y destruir se producen sin odio a los "judíos" (o lo que hace que la mentalidad del ticket sea en sí misma antisemita). Tal vez, su pensamiento es que –al menos dentro de la civilización occidental– este síntoma de civilización patológica típicamente o paradigmáticamente implicaba el odio a los judíos, en parte porque ofrecía un patrón fácilmente disponible una vez que había surgido con–tingentemente en primer lugar. O tal vez querían captar el fenómeno sin ninguna referencia a los "judíos" para evitar los riesgos que entrañaba la interpretación de una noción de "judaísmo" a nivel general (más adelante se tratará este tema).

En tercer lugar, a Horkheimer –y sugiero que también a Adorno– le impresiona que, a pesar de la variedad y especificidad históricas, hay una sorprendente –incluso "extraña"– constante que parece recorrer la diversa historia de la humanidad y del antisemitismo dentro de ella. Aunque un aspecto importante del antisemitismo es su carácter histórico, no hay que hacer demasiado hincapié en las diferencias históricas porque, como dice Horkheimer en su conferencia de 1944:

Es extraño que siempre se haya atacado a los judíos, incluso antes del surgimiento del cristianismo. Los ataques han sido tan estereotipados, siempre han seguido el mismo patrón tan de cerca que uno se siente tentado a decir que aunque los judíos, que han cambiado mucho en el curso de la historia, no son ciertamente una raza, los antisemitas son en cierto modo una raza, porque siempre utilizan los mismos eslóganes, muestran las mismas actitudes, de hecho casi se parecen. Esta idea parece una broma, pero en realidad no lo es tanto. (HGS 5: 368–9/Simmel (ed.) 1946, 6, énfasis en el original)

Horkheimer podría exagerar al decir que las consignas y actitudes de los antisemitas siempre han sido las mismas. De hecho, tengo la sensación de que se da cuenta de que exagera: la intrincada formulación sobre la tentación de hablar de los antisemitas como si formaran una raza y su referencia a que esto suena como una broma sugieren que era conscientemente hiperbólico. Pero entre la hipérbole familiar de los escritos de Horkheimer y Adorno, hay una tesis seria: que hay una sorprendente continuidad de tropos cuando se trata del antisemitismo, y que a pesar de las importantes diferencias entre los antisemitas también hay características comunes. Horkheimer respalda esto con dos pruebas. En primer lugar, refiriéndose probablemente al trabajo realizado por el Instituto en ese momento (parte del cual se publicó como *Studies in Prejudice*, incluyendo *Authoritarian Personality*), escribe: "Algunos estudios psicológicos preliminares revelan que las estructuras de carácter de los antisemitas son mucho más parecidas que las estructuras de carácter de los judíos" (HGS 5: 369/Simmel (ed.) 1946, 6). A continuación, proporciona un ejemplo de antisemitismo anterior a la expansión del cristianismo:

Cuando los griegos atacaron a los judíos en la antigua Alejandría, utilizaron el eslogan de que los judíos eran extranjeros para enfurecer a los egipcios. Era mentira: los judíos no eran más extranjeros que los egipcios. Alejandría no era egipcia; cuando se fundó, tanto los judíos como los egipcios eran importados y ambos eran extranjeros. Sin embargo, el eslogan caló: los judíos eran forasteros. (HGS 5: 368–9/Simmel (ed.) 1946, 6)

Es de suponer que Horkheimer se refiere aquí al ataque del 38 d.C. bajo el dominio romano o quizás al más sangriento del 66 d.C.

Lo que debemos entender es que Horkheimer (y Adorno) sostenían que una característica común del antisemitismo a través de los tiempos y a pesar de su variedad son ciertos tropos repetidos de cómo se interpretaba a los "judíos" – especialmente siempre como extraños, pero también como parásitos, como los que participan en conspiraciones y como los que llevan a cabo asesinatos rituales y otros actos agresivos (menores). Aunque ni Horkheimer ni sus colegas lo dicen explícitamente, podría entenderse que la compleja tesis del antisemitismo como algo a la vez específico y general implica también aquí una mayor complejidad: aunque en cierto sentido hay continuidad en relación con estos tropos, también hay especificidad: lo que significaba ser extranjero en la antigua Alejandría era diferente de ser no cristiano en Europa durante la Edad Media, y ambos, a su vez, son diferentes de lo que no era formar parte de un pueblo alemán racialmente entendido. En otras palabras, para hacer justicia a la compleja tesis, probablemente lo mejor sea entender incluso el hecho de hablar de un núcleo común a todas las formas de antisemitismo más en la línea del parecido familiar wittgensteiniano que en términos de un núcleo inmutable con límites claros (y condiciones necesarias y suficientes). De este modo, el uso de "extranjero" sería a la vez ade– cuadamente similar y suficientemente abierto para aplicarlo a través de diferentes contextos (tanto

culturales como históricos). Habría algunos casos paradigmáticos (incluida la Alejandría romana), y debido a ellos tiene, posiblemente, sentido hablar del patrón común como de antisemitismo, aunque no todos los casos impliquen odio a los "judíos". La importancia de este nivel general en el relato global es que nos permite hablar de una larga historia de antisemitismo, en lugar de pensar en cada estallido de odio como algo completamente desvinculado de lo que vino antes (y después). Los críticos de Adorno (y de Horkheimer) que insisten en la especificidad corren el riesgo de hacer imposible esa perspectiva general, cuando es clave –según el dilema B– dar tanto a la generalidad como a la especificidad lo que les corresponde.

¿Qué ocurre entonces con la especificidad en el relato de Adorno y Horkheimer? En mi lectura, su programa de investigación más amplio contiene diferentes niveles de especificidad creciente. Aparte del nivel más general (la afirmación sobre la civilización patológica, de la que el antisemitismo es un "síntoma" clave) y las características comunes de todas las formas de antisemitismo (introducidas en los párrafos anteriores), obtenemos varias explicaciones de nivel medio sobre épocas o corrientes específicas de antisemitismo. Estas explicaciones siguen siendo bastante generales y especulativas, pero deben complementarse con otras más específicas, que Horkheimer y Adorno no ofrecieron en sus propios escritos, pero sí quienes se inspiraron en ellos (como Claussen 1987a). Éstos se centran en la génesis de acontecimientos históricos concretos o, como el estudio de Massing mencionado anteriormente, en un país específico durante un periodo crucial. Como era de esperar, aquí se ha concedido especial importancia a la Alemania nazi y a los preparativos y su programa de aniquilación, por el que los "judíos" no sólo fueron tratados como una odiada "minoría, sino como la antiraza, el principio negativo como tal" ("Elementos", 197/137). Por último, como parte de un programa de investigación más amplio, también se preveían estudios de casos de antisemitas individuales, profundizando en la identificación de lo que en sus biografías y contexto histórico explica por qué se convirtieron en antisemitas (y de qué tipo).

En la obra de Adorno y Horkheimer encontramos algunas de las explicaciones intermedias, con las que también intentan abordar la cuestión de por qué los "judíos" en particular fueron el objetivo. Permítanme indicar tres líneas clave:

(1) *"Los judíos" son el objetivo por razones que tienen que ver con el cristianismo:*

Según Adorno y Horkheimer, la tendencia al odio hacia la fe judía ha estado presente desde el principio y sigue siendo constitutiva del cristianismo. Su explicación invoca temas psicoanalíticos, aunque no (tanto) a nivel de los individuos, sino de las religiones: El cristianismo está ligado al judaísmo de un modo que no lo está a otras religiones, y este vínculo íntimo significa que las agresiones que genera el primero se dirigirán al segundo. Un primer elemento en este sentido es el parricidio: surgido del judaísmo, el cristianismo, con el fin tanto de establecer La religión judía, para mantenerse a sí misma, tiene que demostrar su (supuesta) superioridad frente a la religión paterna, presentándose como si la hubiera sublimado (en el sentido hegeliano de superar una etapa anterior y conservar lo bueno de la etapa superior). En cierto sentido, se odia a las personas de fe judía por no haberse hecho cristianas cuando supuestamente deberían haberlo sido, abandonando su fe "anticuada" en lugar de excluirse deliberadamente de la comunidad cristiana ("Proyecto de investigación", 395/200).

Adorno y Horkheimer precisan aún más este esquema añadiéndole el siguiente elemento (inspirado en Moisés y el Monoteísmo de Freud [1939]). El judaísmo se presenta como más racional, como más ilustrado, que las orientaciones religiosas anteriores en la medida en que destierra –a través de su prohibición de las imágenes y de la idea de dios que trasciende el mundo– cualquier elemento mágico. El cristianismo mantiene muchos de los elementos del judaísmo, pero –a través de la figura de Cristo,

que "es el hechicero deificado" ("Elementos", 207/145)– reniega de la alteridad y del destierro de la magia. En lugar de la fe, vuelve la búsqueda de la certeza, pero sólo mediante la reintroducción de rituales mágicos y de la lógica sacrificial (siendo el ejemplo más flagrante la apelación a los santos). Sin embargo, todo esto viene acompañado de una mala conciencia, que –al menos si no es reflexionada– lleva a los cristianos a atacar a quienes se considera que han resistido y, por tanto, han evitado esta culpa ("Elementos", 209/147).

Aunque esto puede explicar la larga historia de sentimientos y acciones antijudías en la Europa cristiana, el antisemitismo moderno es diferente de este odio religioso. De hecho, el antisemitismo racista de los nazis pretendía "prescindir de la religión" ("Elementos", 205/144). Sin embargo, incluso ese antisemitismo antirreligioso se alimenta de su predecesor religioso. En particular, este último proporciona al primero un "tesoro de imaginería antijudía" (Benhabib 2009, 306). En otras palabras, el precedente histórico fue una condición propicia para que surgiera y se afanzara el antisemitismo moderno y, en ese sentido, una explicación específica de por qué "los judíos" fueron el objetivo de los nazis y de otras formas de mentalidad ticket moderna es el odio histórico a los "judíos" dentro del cristianismo. Existe incluso una especie de análogo estructural a la conciencia culpable que el cristianismo tenía respecto al judaísmo. En concreto, no es casualidad que el nacionalismo moderno se haya unido al antisemitismo (no sólo en Alemania, sino también en Francia). Los miembros de la fe judía se mantienen unidos como comunidad, a pesar de no tener Estado: son la "nación" por excelencia, que en su constitución ideal (constituida por la idea de un dios trascendente) siempre parecerá superior al linaje empírico reivindicado por "naciones tardías" como Alemania, recordando a esta última la arbitrariedad de su establecimiento de fronteras. (Para un relato más histórico de este pensamiento especulativo, aunque inspirado en él, véase Claussen 1987a, 1987b).

(2) *Se apunta a "los judíos" como símbolo de la esfera de circulación:*

Otra explicación específica de por qué "los judíos" están en el punto de mira (en las formas modernas de antisemitismo) está relacionada con su papel como "símbolos" de la esfera de circulación ("Proyecto de investigación", 400/205). Existe un vínculo con la explicación anterior: los miembros de la fe judía se vieron obligados a ejercer determinadas profesiones –en el comercio y la banca– debido a las restricciones que se les impusieron en la Europa cristiana.

Pero más allá de esta contribución a la etiología, las dos explicaciones son independientes. Si Adorno y Horkheimer están en lo cierto, no es la religión la que desempeña un papel importante en la etiología, sino la dominación de clase y el uso de la ideología para ocultarla. Siguiendo a Marx, Adorno y Horkheimer sostienen que la explotación de los trabajadores continúa como parte del proceso de producción bajo el capitalismo, pero está enmascarada. En comparación con las sociedades anteriores, los trabajadores no se ven obligados directamente a trabajar para una fuerza que experimentan es impersonal. En cambio, la fuerza que experimentan es impersonal: es debido al sistema capitalista de propiedad de los medios de producción que tienen que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Formalmente libres para contratar, parece como si no fueran explotados en absoluto. Aún lo están, pero esta explotación sólo se hace visible para ellos cuando ven lo que pueden comprar por su salario, haciendo que parezca que la explotación se origina en ese punto. Como resultado, el comerciante aparece como "el alguacil de todo el sistema, cargando sobre sí el odio debido a los demás" ("Elementos", 204/143).

Los "judíos", como símbolos de la esfera de la circulación, también se asocian – sobre

todo en la figura del banquero (pero también en la del intelectual)– con la idea de "recompensa sin trabajo" ("Elementos", 229/165) y, por tanto, con lo que la gente anhela pero le es negado por el fracaso de la civilización a la hora de cumplir sus promesas: "El banquero y el intelectual, el dinero y la mente, los exponentes de la circulación, son la imagen del deseo repudiado de los mutilados por el poder, una imagen que el poder utiliza para perpetuarse" ("Elementos", 202/144).

Dado que no sólo los "judíos" forman parte de la esfera de la circulación (y no todos los "judíos" trabajan en ella), el hecho de convertirlos en chivos expiatorios en particular (y no a los comerciantes en general) exige una explicación adicional. Adorno y Horkheimer sugieren que la larga asociación histórica y la propaganda activa por parte de miembros no "judíos" de la clase capitalista proporcionan esta explicación adicional. En cuanto a la asociación histórica, está, en primer lugar, el hecho de que las restricciones o las represiones abiertas convirtieron el comercio en el "destino" de los "judíos"; y, en segundo lugar, esto significó que se convirtieron involuntariamente en "los colonizadores del progreso [capitalista]", "ganándose el odio de los que sufrían bajo el sistema" ("Elementos", 204/143). Esta asociación histórica es explotada por la propaganda activa. No se acusa de ladrones a toda la clase mercantil, sino que "la gente grita: '¡detened al ladrón! – y señalan al judío'" ("Elementos", 203/142; el subrayado es mío). Sin embargo, Adorno y Horkheimer no entran en detalles sobre quiénes son estas "personas" que se dedican a señalar y cómo funciona su chivo expiatorio (pero véase Postone 1986). Se limitan a sugerir que los culpables suelen proceder de los propietarios de los medios de producción, entre los cuales los "judíos" han sido históricamente excluidos. Entre las técnicas de distracción empleadas está la supuesta distinción entre capital productivo e improductivo ("Proyecto de investigación", 401/206). La idea de la mala conciencia también desempeña un papel aquí: los propietarios capitalistas de la producción ("los caballeros de la industria") sienten que se benefician de la explotación, y lo afrontan culpando a los "judíos", de modo que "su antisemitismo es odio a sí mismos, la mala conciencia del parásito" ("Elementos", 205/144).

Por último, la asociación con la esfera de la circulación también se invoca para explicar la particular vulnerabilidad de "los judíos" en los años treinta. Siguiendo "Los judíos en Europa" de Horkheimer y el trabajo de Pollock sobre el capitalismo de Estado, Adorno y Horkheimer adoptan la idea de que la esfera de la circulación pierde importancia en la fase particular en la que entró el capitalismo, con una intervención estatal masiva no sólo en la Unión Soviética, sino también en la Europa fascista y en los Estados Unidos del New Deal. Esta tesis del declive es discutida (véase Diner 1993, que ignora los datos económicos citados en "Proyecto de investigación" [407/212], que muestran un declive dramático del sector bancario en la Alemania de los años treinta). Un corolario de la tesis del declive de la esfera de la circulación es que la actores económicos – incluidos "los judíos" como símbolos de la esfera de la circulación– ya no es funcionalmente necesaria. Pronto se convierte en una de las primeras víctimas de los sistemas totalitarios, especialmente en la Alemania nazi, donde las élites industriales se alían con el régimen. Aunque "los judíos" siguen siendo "conspicuos" debido a su asociación histórica con la esfera de la circulación y a la propaganda contra ellos como símbolos de la misma, su declive también significa que quedan "desprotegidos", y es contra quienes son "a la vez conspicuos y desprotegidos" contra quienes se descarga la rabia contra la civilización ("Elementos", 200/140).

(3) *Se apunta a "los judíos" como símbolo de la naturaleza no asimilada y reprimida:*

La tercera explicación específica conecta directamente con la tesis de la civilización

patológica. Aquí se piensa que los "judíos" fueron el blanco no porque fueran símbolos de la expansión capitalista y, por tanto, de la modernidad, sino porque se asociaron con lo que había que reprimir en el curso de la historia de la civilización (y que hay que repetir, según Adorno y Horkheimer, en cada infancia). Para ello son cruciales la represión de la particularidad y los impulsos miméticos. Adorno y Horkheimer interpretan la civilización como una problemática que se decanta por la universalidad frente a la particularidad, de tal modo que:

[todo] lo que no ha sido absorbido en la utilidad al pasar por los canales purificadores del orden conceptual – ... el sudor que aparece en la proa del diligente – todo lo que no se asimila del todo, o infringe los mandatos en los que se ha sedimentado el progreso de los siglos, se siente como intruso y suscita una aversión compulsiva. ("Elementos", 209/147s)

En concreto, esta aversión surge porque la civilización dependía de la represión de que los humanos "se sumergieran... en el flujo y reflujo de la naturaleza circundante", en resumen, de la represión del mimetismo ("Elementos", 210/148). Como la promesa de plenitud a cambio de esto nunca se ha materializado realmente, hay rabia contra esta represión. Sin embargo, esta rabia no reconocida se vuelve contra los "residuos vergonzosos" de los "propios rasgos miméticos tabuizados" de las personas, de los que son conscientes "sólo a través de ciertos gestos y formas de comportamiento que encuentran en los demás", de modo que "lo que les repugna como extraño les resulta demasiado familiar" ("Elementos", 211/149). Pero lo que hace que las personas sean conscientes de esta represión no deseada es la ira que sienten al respecto. Esta proyección se asocia con mayor frecuencia a aquellos que llevan especialmente las marcas de la represión (ya sean externas o internas, como los códigos de conducta autoimpuestos, incluidas las normas dietéticas judías del Kashrut), entre los que, por las razones históricas antes mencionadas, se incluyen "los judíos" (véase Diner 1993, 351).

Además, los movimientos políticos –sobre todo el movimiento nazi– pueden utilizar este sentimiento antisemita como pretexto para permitir que sus miembros se entreguen a la tentación de la mimesis, aunque ahora como mera "mimesis de la mimesis" ("Elementos", 214/152). Esto, según Adorno y Horkheimer, explica tanto el elemento ritualista de estos movimientos como la payasada particular de los líderes, las "expresiones faciales de actor de jamón y el carisma histérico encendido con un interruptor" de Hitler, cuya actuación "representa por poder y en efigie lo que se niega a todos los demás en la realidad" ("Elementos", 214s/152).

De este modo, "los judíos son el blanco predestinado", porque en su imagen de lo que ha sido superado en el proceso de civilización (patológica) simbolizan lo que la gente anhela pero de lo que carece y por eso acaba odiando cuando se encuentra con ello ("Elementos", 229/164s). En el caso de Alemania, este odio fue alimentado por las actividades del partido nazi. Aunque en última instancia es el azar el que proyecta la culpa, esto marcó la diferencia en cuanto a que se dirigiera a los "judíos".

Estas tres líneas de explicación son bastante abstractas y también especulativas, sobre todo tal y como se presentan aquí en un esbozo de gran altura (aunque en dos casos indiqué cómo se han retomado en investigaciones históricas más concretas). Sería necesario debatir más a fondo cada caso, y también en relación con la forma exacta en que se pretende que funcionen juntos. Aquí, sólo puedo recordar lo que he dicho hasta ahora en relación con la crítica 1 (que alega la incoherencia del relato de Adorno sobre el antisemitismo): no se pretende que las tres sean relevantes para cada tipo de antisemitismo (o antisemita). Por ejemplo, la segunda línea de explicación se asocia –al menos en "Elementos"– particularmente con el "antisemitismo

burgués" de ciertas élites (y quizá también de la clase obrera), mientras que la tercera línea es más relevante para otros grupos de población. Además, las tres explicaciones de nivel medio tendrían que complementarse con otras de nivel más micro. Por ejemplo, Adorno y Horkheimer dicen sorprendentemente poco sobre cómo se asoció a los "judíos" con el comunismo y cómo se les persiguió por ello en la Alemania nazi y en otros lugares. Aquí habría que prestar atención a las diferencias entre (i) la historia, (ii) los contextos nacionales o culturales, (iii) los subgrupos de la sociedad y (iv) los individuos.

4. La imagen de "los judíos"

Un punto crucial en todo esto es que para el antisemitismo lo que importa es la imagen de "los judíos", no la composición real de los que se autoidentifican como judíos o son categorizados como "judíos" ("Elementos", 229/164; véase también 215/153; MM, 125/110). Este punto es importante, sobre todo para sortear el dilema A y evitar la crítica 3, es decir, para evitar culpar a las víctimas. Porque si es una imagen la que es objeto del odio antisemita y si, además, esta imagen es una proyección falsa construida o al menos alimentada por los agitadores, entonces lo que sean o hagan los que se convierten en víctimas no está realmente relacionado con aquello por lo que se convierten en víctimas. Quizá la formulación más contundente de este punto se encuentre en "El sentido del trabajo a través del pasado" de Adorno. Allí expresa su escepticismo ante la posibilidad de que los encuentros cara a cara –y medidas similares– puedan funcionar para contrarrestar el antisemitismo. Afirma:

Con demasiada frecuencia se presupone que el antisemitismo implica de algún modo esencial a los judíos y que podría contrarrestarse mediante experiencias concretas con judíos, mientras que el auténtico antisemita se define mucho más por su incapacidad para cualquier experiencia, por su falta de respuesta. Si el antisemitismo se basa principalmente en la sociedad objetiva, y sólo de forma derivada en los antisemitas, entonces –como dice el chiste nacionalsocialista– si los judíos no hubieran existido, los antisemitas tendrían que inventarlos. En lo que se refiere a querer combatir el antisemitismo en sujetos individuales, no hay que esperar demasiado del recurso a los hechos, que los antisemitas la mayoría de las veces no admitirán o neutralizarán tratándolos como excepciones. En su lugar, uno debería aplicar la argumentación directamente a los sujetos a los que se dirige. (MWP, 571/101f; véase también AGS 20.1: 385; "Elementos", 236238/170172)

Este es un pasaje rico, y dejo de lado aquí que lo que Adorno dice en él sobre los antisemitas parece actual y apto para captar las tendencias relacionadas con palabras de moda como "hechos alternativos" en el momento de escribir este capítulo antisemitismo no tiene nada que ver esencialmente con los "judíos", sino con ciertos aspectos prob–léxicos de los antisemitas –en particular, su incapacidad para hacer experiencias en el sentido de una apertura al mundo, lo que incluiría que el encuentro de uno con él podría falsificar, cambiar y/o desalojar los patrones proyectivos con los que uno percibe el mundo. (Para que quede claro, la tesis no es que los antisemitas sean incapaces de hacer experiencias medianamente secas objetos como mesas y sillas; más bien, la cuestión es que son incapaces de no experimentar a las personas interpretadas como "judías" como extranjeras de un modo amenazador).

A menudo, el único contenido de verdad de la "imagen del judío" no es sobre el objeto del antisemitismo, sino sobre el antisemita: en el caso de los nazis, "Su ansia es de propiedad exclusiva, apropiación, poder ilimitado y a cualquier precio" y cargan a "Los judíos" con su propia culpa ("Elementos", 197s/137s; véanse también los comentarios de Adorno sobre los agitadores fascistas y sus seguidores en "Técnica psicológica", 14, 117, 77, 131). Los antisemitas proyectan sus deseos y temores en "los judíos", por ejemplo, representándolos como agresores, contra los que uno necesita defenderse para sobrevivir, haciendo permisibles diversos medios que de otro modo estarían descartados y transformando así (en la mente de uno) la propia agresión en algo noble y no vil. Lo que se ataca son "proyecciones de pulsiones

psicológicas", de modo que "el antisemitismo se basa menos en las peculiaridades judías que en la mentalidad del antisemita" ("Técnica psicológica", 117; véase también "Elementos", 215/153). Dadas estas opiniones, no sorprende que Adorno y Horkheimer piensen que, en última instancia, las víctimas del antisemitismo son "intercambiables: vagabundos, judíos, protestantes, católicos" ("Elementos", 201/140) y puede haber antisemitismo sin odio a los "judíos".

Se podría pensar que Adorno y sus compañeros de la primera generación del Instituto de Investigación Social no fueron lo suficientemente lejos en relación con este punto crucial. En particular, siguen utilizando expresiones como "los judíos" de un modo que no problematiza suficientemente esta construcción. Una de las complicaciones a la hora de debatir el antisemitismo es que a quién incluyen los antisemitas entre los objetos de su odio no sigue necesariamente la pista de la autocomprensión de las víctimas respecto a la pertenencia al grupo en cuestión. Ni siquiera se corresponde con la autocomprensión de los intérpretes ortodoxos de la fe judía, que entienden la pertenencia a la comunidad religiosa en términos de ascendencia (concretamente, ascendencia materna). Los nazis entendían la ascendencia de forma más amplia e introdujeron grados de judaísmo, de forma que Adorno, por ejemplo, era medio judío para los nazis, pero no judío en absoluto según las interpretaciones ortodoxas de la fe judía. Al hablar de antisemitismo, es difícil evitar adoptar la caracterización antisemita del objeto del odio (véase también Ziege 2009, 16). Este problema se ilustra aún más en el ensayo de Améry "Sobre la necesidad y la imposibilidad de ser judío", en el que el superviviente de Auschwitz habla de cómo su educación e identidad —en particular el significado de los árboles de Navidad para él— significa que no puede ser judío (autoidentificarse), mientras que el ataque que sufrió por parte de los nazis significa que tiene que serlo para reafirmar su dignidad frente a la negación real de la misma porque ellos le entendían y trataban (incluso legalmente) como "un judío" (reimpreso en Améry 1980). Otra complicación relacionada es que varios tipos de antisemitas/antisemitismo interpretan la noción de "los judíos" de forma diferente; esto puede verse, por ejemplo, en relación con la cuestión de si uno puede dejar de ser miembro de este grupo y, en caso afirmativo, cómo (por ejemplo, bautizándose como cristiano). Esta complejidad dificulta incluso la expresión de la cuestión. En este capítulo, sigo a Lyotard (1990, 4) en el uso de comillas cuando indico las diversas identidades de grupo construidas a las que estaban sometidos determinados individuos, no todos ellos autoidentificados como judíos (ya sea religiosa o culturalmente).

Por otro lado, se podría pensar que Adorno (y los demás miembros del Instituto de Investigación Social) fueron demasiado lejos en relación con este punto crucial. Se podría argumentar —en línea con el primer cuerno del dilema A— que es problemático (i) entender que el antisemitismo no tiene nada que ver con personas reales de fe o identidad cultural judía; y/o (ii) afirmar que el grupo objeto de prejuicio o incluso de aniquilación podría haber sido igualmente diferente y que, en última instancia, son "intercambiables"; y/o (iii) afirmar que podría haber y ha habido antisemitismo incluso cuando los objetos de odio no eran "judíos".

Hay dos movimientos que podemos desenterrar de la obra de Adorno (y del Instituto) para responder a esta crítica. En primer lugar, es importante volver a recordar la complejidad de la posición, de su combinación de especificidad y generalidad. Así, lo que se dice sobre el núcleo común del antisemitismo —en concreto, la idea de mentalidad de billete y la reutilización de ciertas imágenes y tropos— pretende ser compatible con explicaciones históricas y contextualistas específicas sobre cómo funcionan y cambian a lo largo del tiempo los distintos tipos de antisemitismo/antisemitas, y por qué se dirigen contra los "judíos", y no sustituirlas.

El segundo movimiento para responder a una crítica que enfatiza el primer cuerno del dilema A —es decir, no explicar por qué se atacó específicamente a los "judíos"— es argumentar que en realidad lo correcto es entrar en "el peligroso territorio" (Jay 1980, 144) de hablar sobre las

características reales (no sólo percibidas) de los "judíos" y aceptar así que no se trata simplemente de una protección. Aunque, como ya se ha señalado, Adorno se mantiene firme en que el antisemitismo se refiere a la imagen de "los judíos" y no a las propiedades reales de las personas, él y Horkheimer aceptan que esto es así sólo en su mayor parte y que, en cierta medida, las propiedades reales entran en juego. Algunos de estos pasajes probablemente deberían descartarse como informes de los puntos de vista que están criticando, más que como expresión de sus propios puntos de vista. Sin embargo, algunos pasajes no pueden interpretarse así. Por ejemplo, Adorno escribió en un memorándum en octubre de 1944:

No todas las objeciones recurrentes contra los judíos son de carácter totalmente espurio, proyectivo y paranoico. Hay una serie de ellas que, aunque distorsionadas en el marco de la agresividad general, se basan en ciertos rasgos judíos que son realmente objetables o, al menos, susceptibles de suscitar reacciones hostiles reales. (Citado en Jacobs 2014, 201n313)

Adorno incluso propuso elaborar un manual sobre cómo los "judíos" podrían ir superando tales rasgos, aunque se discute hasta qué punto iba en serio con ello (Jacobs 2014: 201n313). Lo importante aquí es que, incluso en la medida en que Adorno y Horkheimer aceptaban que había cierta base en la realidad para algunas de las afirmaciones de los antisemitas sobre los "judíos", había una diferencia crucial entre la forma en que los primeros pensaban al respecto en comparación con los segundos. Para Adorno y Horkheimer, cualquier rasgo objetable no era innato, sino consecuencia de la socialización, especialmente en los primeros años ("Proyecto de investigación", 403s/208s); de hecho, en muchos sentidos era consecuencia de una socialización que a su vez estaba moldeada por (algunas formas) de antisemitismo. Así, en "Elementos", escriben:

Los judíos no habían sido los únicos activos en el ámbito de la circulación. Pero habían estado encerrados en ella durante demasiado tiempo como para no reflejar en su composición algo del odio dirigido durante tanto tiempo a esta esfera. ... Pero siempre tuvieron que justificarlo con una devoción y diligencia redobladas, y una obstinada abnegación. Sólo se les admitía si, con su conducta, adoptaban y confirmaban tácitamente el veredicto sobre los demás judíos. ("Elementos", 204/143)

En otras palabras, los rasgos reales de los "judíos" a los que se aferraba el antisemitismo eran el resultado de las circunstancias opresivas en las que ya se encontraban las personas de fe judía (como que estaban "encerradas" en la esfera de la circulación y que "el comercio no era [su] vocación, sino [su] destino" ["Elementos", 204/144]). Como tales, esos rasgos podrían desaparecer junto con esas circunstancias opresivas, al menos tras varios ciclos de socialización. Sabemos por la investigación sobre el trauma que pueden pasar una o dos generaciones hasta que los traumas dejen de transmitirse. Del mismo modo, "ocurre que inclinaciones, habilidades, ansiedades que han perdido su verdadero significado hace tiempo dejan su huella en los rostros y el comportamiento de las generaciones posteriores" ("Proyecto de investigación", 404/209).

Todavía podría preocuparnos que, al aceptar que algunas de las características negativas atribuidas al pueblo judío eran reales, se esté "repitiendo la construcción negativa de los judíos que facilitó su destrucción" (Judaken 2008, 39). Aun así, al menos en algunos contextos, es mejor insistir en los efectos reales que tienen los prejuicios, que incluyen la creación de realidad en la imagen proyectada. Los mecanismos para hacer que la "mentalidad de billete", en cierto sentido, se autovalide y, por tanto, se afiance, deben ser revelados y luego combatidos, no ignorados.

Además, lo que se revela aquí no es nada de lo que se pueda culpar a las víctimas; en todo caso, revela un daño adicional que el antisemitismo impone a sus víctimas: se les obliga mediante presiones sociales a ajustarse a su imagen, imponiéndoles rasgos que son – para

volver al pasaje anterior del memorándum de Adorno de 1944– "objetables o al menos susceptibles de suscitar reacciones hostiles reales".

En resumen, Adorno y Horkheimer adoptan una vez más una posición compleja, que combina un claro rechazo de la teoría de la raza y una insistencia en la importancia de las proyecciones en el antisemitismo con la aceptación de los "fenómenos históricos" de los "rasgos judíos" como consecuencia de la formación del carácter en circunstancias gravemente restrictivas y sus secuelas en las generaciones posteriores ("Proyecto de investigación", 403s/208s; sobre el rechazo de la teoría de la raza, véase también HGS 5: 373, 374s). Con este movimiento – junto con el primer movimiento antes mencionado relativo a las explicaciones específicas de por qué los "judíos" se convirtieron en blanco de la mentalidad del billete– navegan por el dilema A mucho mejor de lo que normalmente se afirma.

En todo esto, es crucial reconocer que la complejidad de su posición es necesaria para hacer justicia a la naturaleza intrínsecamente polifacética del antisemitismo. Esto no quiere decir que lo que he presentado en este capítulo demuestre que le hacen plena justicia. Por ejemplo, se podría seguir sosteniendo que sus explicaciones de nivel general son infalsificables o simplemente innecesarias y potencialmente distorsionadoras, en la medida en que lo que necesitamos no son "especulaciones sofisticadas" (Améry 1980, viii) sobre el curso de la historia humana, sino testimonios desde el punto de vista de las víctimas. Esto plantea cuestiones que van más allá de los límites de esta ocasión, incluida la de si necesitamos una teoría del antisemitismo, por ejemplo para combatirlo (como pensaban Adorno y Horkheimer). Mi propósito aquí ha sido simplemente sugerir que el relato de Adorno y Horkheimer sobre el antisemitismo puede reubicarse como una contribución más coherente y rica para navegar por este ámbito intrínsecamente tenso de lo que se ha reconocido hasta ahora en la literatura.

Referencias

Adorno, Theodor W. 1951. *Minima Moralia*. Reimpreso en AGS 4. Traducción inglesa de E.F.N. Jephcott. Londres/Nueva York: Verso, 2005. [Abreviado como "MM"; referencias a AGS y a la traducción inglesa, separadas por un "/"].

Adorno, Theodor W. 1959. "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit". Reimpreso en AGS 10.2: 555–72. Traducción al inglés como "The Meaning of Working Through the Past" en sus *Critical Models* (trad. Henry Pickford). Nueva York: Columbia Press, 89–103. [Abreviado como "MWP"; referencias a AGS y a la traducción inglesa, separadas por una "/"].

Adorno, T.W. (1973ss). *Gesammelte Schriften*, vol. 20 (ed. R. Tiedemann). Frankfurt a/M: Suhrkamp. [Abreviado como "AGS" en el texto, seguido del número de volumen y página].

Adorno, Theodor W. 1975. "The Psychological Technique of the Martin Luther Thomas' Radio Addresses" en AGS 9.1: 7–141. [Abreviado "Técnica psicológica"; referencias a AGS. [Abreviado "Técnica psicológica"; referencias a AGS].

Adorno, T.W., Brunswik, E.F., Levinson, D.J., y Sanford, R.N. (eds.) (1950). *The Authoritarian Personality* (La personalidad autoritaria). Nueva York, Evanston y Londres: Harper & Row.

Améry, J. (1980). *At the Mind's Limits*. Bloomington: Indiana University Press.

Bahr, E. (1978). The anti-Semitism studies of the Frankfurt school: the failure of critical theory. *German Studies Review* 1 (2): 125–138.

Benhabib, S. (2009). 'the dialectic of enlightenment' to 'the origins of totalitarianism' and the genocide convention: Adorno and Horkheimer in the company of Arendt and Lemkin. In: *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory* (eds. W. Breckman, P.E.

- Gordon, A.D. Moses, et al.), 299–330. Oxford/New York: Berghahn Books.
- Claussen, D. (1987a). *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a/M: Fischer.
- Claussen, D. (ed.) (1987b). *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt: Luchterhand.
- Crook, S. (ed.) (1994). *Theodor W. Adorno: The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational en Culture*. London (etc.): Routledge.
- Diner, D. (1993). Reason and the 'other': Horkheimer's reflection on anti-Semitism and mass annihilation. En: *On Max Horkheimer: New Perspectives* (eds. S. Benhabib, W. Bonß and J. McCole), 335–363. Cambridge, MA: MIT Press.
- Freyenhagen, F. (2018). Social pathology and critical theory. En: *Routledge Companion to the Frankfurt School* (eds. E. Hammer, A. Honneth and P. Gordon). London: Routledge.
- Horkheimer, M. (1989 [1939]). "The Jews and Europe". Reprinted in. In: *Critical Theory and Society. A Reader* (eds. S.E. Bronner and D.M.K. Kellner), 77–94. New York/London: Routledge.
- Horkheimer, Max. 1943. "Zur Psychologie des Antisemitismus [On the psychology of Anti-Semitism]." Reprinted in HGS 12, 173–83.
- Horkheimer, M. (1985 ss). *Gesammelte Schriften*, vol. 19 (eds. A. Schmidt and G.S. Noerr). Frankfurt a/M: Fischer. [Abbreviated as "HGS" in the text, followed by volume and page number.].
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. 1947a. "Elemente des Antisemitismus" in Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. (1947b). [Abbreviated as "Elements"; referenciados por HGS y la traducción inglesa, separado por "/"]
- Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor W. 1947b. "Dialektik der Aufklärung" (Amsterdam:Querido). Reprinted in HGS 5, 11–290. English translation as *Dialectic of Enlightenment* by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press). [referenciados por HGS y la traducción inglesa, separado por "/"]
- Institute for Social Research. 1941. "Research Project on Anti-Semitism: Idea of the Project". Reprinted in Crook (ed.) 1994, 181–217. German translation in HGS 4: 377–411. [Abreviado como "Research Project"; referenciados por HGS y la traducción inglesa, separado por "/"]
- Jacobs, J. (2014). *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jay, M. (1980). *The Jews and the Frankfurt school: critical Theory's analysis of anti-Semitism*. *New German Critique* 19: 137–149.
- Judaken, J. (2008). Between Philosemitism and antisemitism: the Frankfurt School's anti-antisemitism. En: *Antisemitism and Philosemitism in the Twentieth and Twenty-First Centuries. Representing Jews, Jewishness, and Modern Culture* (eds. P. Lassner and L. Trubowitz)), 23–46. Newark, DE: University of Delaware Press.
- Liotard, J.-F. (1990). *Heidegger and "the Jews."*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Massing, P. (1949). *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*. New York: Harper and Brothers.
- Postone, M. (1986). Anti-Semitism and National Socialism. En: *Germans and Jews Since the Holocaust* (eds. A. Rabinbach and J. Zipes)), 302–314. New York: Holmes and Meier.

Rabinbach, A. (2002). 'Why were the Jews sacrificed?': The place of antisemitism in Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment. En: Adorno: Critical Reader (eds. N. Gibson and A. Rubin). Cap. 5. Oxford: Blackwell.

Rensman, L. (2017). *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*. Albany, NY: SUNY.

Tiedemann, R. (2003). Introduction. In: Theodor W. Adorno: *Can One Live After Auschwitz? A Philosophical Reader* (ed. T. Rolf). Stanford: Stanford University Press.

Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ziege, E.-M. (2009). *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.

Bibliografía complementaria

Institute for Social Research 1941. "Research Project on Anti-Semitism: Idea of the Project." Este texto de coautoría da una buena idea del relato general del antisemitismo que Adorno (y Horkheimer) pretendían, aunque se ve empañado en algunos puntos por las problemáticas opiniones que Neumann y Horkheimer mantenían en aquel momento (en relación con la virulencia del antisemitismo en la Alemania nazi y el papel de la propaganda antisemita y los pogromos allí).

Adorno, Theodor. W. "Anti-Semitism and Fascist Propaganda" (in Crook 1994). Resumen de la obra más larga de Adorno sobre la propaganda fascista, con ideas sobre las técnicas de propaganda que siguen siendo relevantes hoy en día.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno, "Elements of Anti-Semitism." Su texto más influyente sobre el tema.

Wiggershaus, Rolf 1994. *The Frankfurt School*. Los capítulos 4–5 ofrecen un resumen y una descripción detallada de la producción y el contexto de las obras sobre antisemitismo de la década de 1940.

Postone, Moishe 1986. "Anti-Semitism and National Socialism." Un relato influyente, aunque no exento de polémica, del antisemitismo en la Alemania nazi que se inspira en Adorno y Horkheimer, y que pone en primer plano el vínculo entre la propaganda nazi y los "judíos" como símbolos de la esfera de circulación.

3.– Actuar sin esperar nada (2020)

Fabian Freyenhagen (Universidad de Essex)

Freyenhagen F. Acting Irrespective of Hope. *Kantian Review*. 2020;25(4):605–630.
<https://doi.org/10.1017/S1369415420000357>

Kant, en 1793, respondió a la negación de Mendelssohn de que la raza humana haya hecho (y haga) alguna vez progreso moral con una tesis sobre la motivación: se requiere "esperanza en tiempos mejores" para hacer "algo que sea provechoso para el bienestar general" (TP, 8:309/306)[1] De hecho, Kant piensa que Mendelssohn, al publicar su tratado criticando la idea de progreso, "debe haber contado" con esa misma esperanza (*ibid.*; mi énfasis). Porque – parece ser el pensamiento de Kant– ¿qué otra cosa podría haber sido este acto de escribir sino buscar hacer del mundo un lugar mejor y cómo podría uno hacer esto, independientemente de la esperanza de tiempos mejores? Esta tesis sobre la motivación se sitúa en un contexto más amplio (tanto del texto del que forma parte como de la filosofía crítica de Kant en general), de modo que, según Kant, la esperanza de tiempos mejores presupone la fe moral en (la posibilidad de) el progreso humano[2]. Y de este modo, Kant considera haber revelado una especie de contradicción performativa en la negación del progreso por parte de Mendelssohn: el propio intento de negación de este último se basaba en presuponer lo que pretendía negar.

En este artículo, estoy interesado en esta tesis sobre la motivación, en particular el must-claim que acabamos de citar, y su recurrencia dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt de la Teoría Crítica. Un debate sobre el progreso es, actualmente, furioso dentro de esta tradición (ver notablemente Allen 2016; Allen & Mendieta (eds.) 2018: Cap. 2, 8–10). Sin embargo, las cuestiones se remontan a sus inicios en la década de 1930 y, en cierto sentido, también al debate entre Kant y Mendelssohn a finales del siglo XVIII.

Me centro en la tesis de la motivación por dos razones. En primer lugar, desempeña un papel importante a la hora de impedir que la gente acepte la crítica del progreso propugnada por Mendelssohn, Benjamin, Horkheimer y Adorno (y, más recientemente, Allen). Incluso quienes se inclinan a aceptar esa perspectiva crítica del progreso, vuelven a afirmarlo porque piensan que el propio esfuerzo de los autores en cuestión por hacernos pensar de otro modo sobre el progreso –en una palabra, por ilustrarnos sobre la Ilustración occidental moderna– presupone, de hecho no puede sino presuponer, la esperanza en tiempos mejores y la fe moral en (la posibilidad de) el progreso humano como su condición habilitadora. De este modo, aunque los argumentos teóricos contra el progreso parezcan convincentes, un argumento práctico parece superarlos (y la tesis sobre la motivación es, crucial, para ese argumento práctico). En segundo lugar, la tesis sobre la motivación no ha sido sometida al mismo nivel de escrutinio crítico que otros aspectos del debate sobre el progreso (como, por poner un ejemplo contemporáneo, la relación entre la Ilustración occidental y el colonialismo (McCarthy 2009; Allen 2016)). Al mismo tiempo, la tesis sobre la motivación merece (más) escrutinio crítico, o al menos eso sugiero en este artículo.

En una palabra, pretendo desmontar la tesis sobre la motivación según la cual un agente nunca puede actuar moralmente sin que le atribuyamos la esperanza de tiempos mejores. Con la ayuda de una serie de ejemplos, revelo que es posible interpretar algunas

acciones como realizadas independientemente de la esperanza, o incluso sin ella[3]. No pretendo demostrar que esas acciones se hayan realizado definitivamente independientemente de la esperanza. Mi objetivo es más modesto: sugerir que es posible darles ese sentido. Si es así, esto habla en contra de la afirmación anterior. También sugiero que hay consideraciones éticas para abstenerse de tales afirmaciones.

La estructura del artículo es la siguiente. En la sección 1, propongo que la tesis de Kant sobre la motivación también está presente en la tradición de investigación de la Escuela de Frankfurt y en sus debates sobre el progreso. En la sección 2, aclaro y especifico la tesis y (algunas de) sus posibles variantes. A continuación (en la sección 3), propongo un ejemplo central de lo que implicaría actuar sin tener en cuenta la esperanza. A continuación, discuto dos objeciones principales contra la tesis de que tales acciones son realmente posibles e inteligibles (sección 4). Como parte de esto, introduzco otro ejemplo nuclear, esbozado de la vida y la obra de Améry[4]. Con esto concluyo mi argumentación a favor de la posibilidad de actuar sin tener en cuenta la esperanza y de por qué no debemos excluir esta posibilidad comprometiéndonos con la cláusula del deber que Kant y otros defienden.

1. ¿Un retorno del debate Mendelssohn–Kant? Benjamin y otros contra Honneth y otros.

En "Sobre el dicho común", Kant informa y cita la *Jerusalén* de Mendelssohn de 1783 de la siguiente manera:

Para él, es una fantasía "que la humanidad entera, aquí abajo, en el curso del tiempo, siempre avance y se perfeccione". "Vemos", decía, "que la raza humana en su conjunto hace pequeñas oscilaciones, y nunca da unos pasos hacia adelante sin retroceder poco después el doble de rápido a su estado anterior"... "... la humanidad... considerada en su conjunto, ..., mantiene en todos los períodos de tiempo aproximadamente el mismo nivel de moralidad, la misma medida de religión y de irreligiosidad, de virtud y de vicio, de felicidad y de miseria" (TP, 8:307s/305).

En efecto, lo que Kant atribuye a Mendelssohn es una *tesis plana* sobre la historia humana: "en última instancia, a pesar de algunas oscilaciones temporales, el nivel de moralidad permanece invariable a lo largo de la historia humana". De vez en cuando se dan pasos adelante, pero éstos no tienen un efecto duradero. Por el contrario, Kant suscribe la tesis de que el progreso moral "se interrumpirá de vez en cuando, pero nunca se interrumpirá" (TP, 8:308s/306). Se puede formular como lo contrario de la opinión de Mendelssohn, como la tesis de *que el progreso siempre gana*: "en última instancia, a pesar de algunas oscilaciones temporales, el nivel de moralidad mejora a lo largo de la historia humana".

La primera Escuela de Fráncfort puede interpretarse en un sentido como la aceptación de la tesis de Mendelssohn, es decir, en el sentido de su radicalización. Consideremos las últimas reflexiones de Benjamin sobre (el concepto de) historia:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo que mira fijamente. Tiene los ojos muy abiertos, la boca abierta y las alas desplegadas. El Ángel de la Historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros vemos la aparición de una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que amontona sin cesar escombros sobre escombros y los arroja ante sus pies". ([1940], Tesis IX).

El sentido en que esto acepta pero radicaliza la tesis de Mendelssohn es que Benjamin –o al menos el ángel benjaminiano de la historia– presenta la historia también como un aplanamiento, aunque como "una única catástrofe". Es una radicalización porque

Mendelssohn deja abierto si "el mismo nivel de moralidad" que la humanidad aproximadamente "mantiene en todos los periodos de tiempo" es de catástrofe o de mediocracia (o incluso de excelencia por debajo de la perfección). Más allá de la radicalización, hay otras diferencias entre Mendelssohn y Benjamin, pero para el presente propósito, es el paralelismo lo que es sorprendente y de interés.

Del mismo modo, a pesar de todas las diferencias que existen entre Kant, por un lado, y Honneth, por el otro, hay un notable paralelismo en lo que se refiere tanto a la tesis *de que el progreso siempre sale ganando* como a la tesis sobre la motivación en la que se centra este artículo. Se ha producido un notable retorno a la visión kantiana de la historia y el progreso en figuras posteriores que trabajan en la tradición investigadora de la Escuela de Fráncfort, en concreto Honneth, pero no sólo él (véase, por ejemplo, también McCarthy 2009: Cap. 5).

Un movimiento argumentativo clave de Honneth (2007; 2014: 59) ha sido el siguiente: al actuar de un modo que afirme los valores de la Ilustración, debemos esperar lograr un progreso moral; de hecho, no podemos sino afirmar que estos valores representan un progreso moral y, por tanto, la opinión de que se ha producido un progreso real. Implícitamente, esto lleva a Honneth a esta conclusión: La visión negativa de la historia de Benjamin y la visión negativa de nuestro presente de Adorno (como un mundo social equivocado, de hecho radicalmente malo) no pueden ser correctas en la medida en que su propio empeño de expresar estas opiniones –de iluminar a la Ilustración moderna sobre sus tendencias autodestructivas– presupone que (deben pensar que) las cosas no son tan malas como dicen. En cierto modo, se trata de una variante de la afirmación de contradicción performativa realizada ya por Habermas (1982) contra la primera Escuela de Frankfurt: el propio acto de enunciar su crítica sería imposible si la crítica fuera realmente cierta; y, por lo tanto, el hecho de enunciarla implica que otra cosa es cierta –en particular, que es cierto que la Ilustración occidental contiene suficiente potencial positivo, como para constituir un progreso moral, después de todo. Un resultado importante de este movimiento es que no necesitamos considerar la evidencia histórica real sobre si ha habido o no progreso moral[5]. En su lugar – como Kant pensó que podíamos hacer en su respuesta a Mendelssohn– podemos eludir las muchas "dudas [que] pueden suscitarse... a partir de la historia" y centramos en nuestro deber moral de lograr mejoras morales y en la tesis de que aquellos que tienen "un ferviente deseo" de actuar moralmente, deben "esperar tiempos mejores" (TP. 8:309/306), lo que, a su vez, requiere fe en (la posibilidad de) el progreso moral.

Hay, en mi opinión, algo profundamente objetable en este movimiento kantiano. Es una forma de meternos con calzador la creencia en el progreso moral a costa de nuestra actuación para ilustrar a la Ilustración moderna sobre sus tendencias destructivas o, más en general, de hacer algo que sea provechoso para el bienestar general. A menudo, las objeciones a la idea de progreso moral se centran en la cuestión de si, por ejemplo, la experiencia de Auschwitz (Adorno) o el enredo de la Modernidad occidental con el colonialismo (Allen) significa que debemos abstenernos de afirmar que el progreso moral ha ocurrido y/o es posible. Aunque simpatizo con estas objeciones, tengo la sensación de que el compromiso con la tesis sobre la motivación que está en juego en el movimiento kantiano dificulta que muchos (no sólo los kantianos) acepten estas objeciones. Y es este compromiso el que intento desalojar en este artículo. Para ello, en primer lugar tenemos que tener mejor a la vista la tesis sobre la motivación, que es la tarea a la que me dedico ahora.

2. La tesis sobre la motivación especificada

Recordemos que Kant afirma que "la esperanza de tiempos mejores" debe estar presente en cualquiera que intente hacer "algo que sea provechoso para el bienestar general", y que

incluso aquellos que, como Mendelssohn, publican tratados criticando la idea de progreso, "deben haber contado" con esta esperanza y con la fe en (la posibilidad de) el progreso moral como base (TP, 8:309/306). En el texto citado, Kant no fundamenta en detalle su afirmación. Lo único que dice es que sin la esperanza en cuestión "nunca habríamos calentado el corazón humano" para actuar por el bienestar general (*ibid.*).

Una respuesta inmediata a este razonamiento de la tesis sobre la motivación podría ser que es inverosímil pensar que el corazón humano siempre necesita "calentarse" antes de que podamos actuar por el bienestar general. Sí, a veces actuar de esta manera nos resultará difícil, y quizá en esos casos la esperanza de tiempos mejores pueda ayudar, pero pensar que siempre lo necesitamos es presuponer una afirmación particular (quizá luterana) sobre la naturaleza caída de los seres humanos, que es razonable negar. Al menos aquellos que son virtuosos o están naturalmente dispuestos a ser empáticos entre nosotros no necesitarán nada para calentar su corazón – ya están dispuestos a actuar por el bienestar general de todos modos.

Pero quizá la idea de que hay que calentar el corazón humano no sea lo que Kant persigue o, en todo caso, no sea lo que se ha transmitido de generación en generación a Honneth y otros. Tal vez, lo que Kant busca realmente es algo más parecido a una (supuesta) contradicción performativa: ¿cómo podemos intervenir en el mundo –ya sea con hechos o con palabras– de forma que se defiendan valores (morales) como la dignidad, pero sin esperar que esto suponga una diferencia positiva? Volviendo al ejemplo histórico, ¿no está Mendelssohn, al criticar la idea de progreso, deseando que nos volvamos más ilustrados sobre lo que realmente es el caso, y no está esto comprometiéndole entonces a la esperanza de que nos volvamos realmente tan ilustrados? Si no, ¿para qué escribir lo que escribió?

Siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos especificar la tesis sobre la motivación de un modo que ponga más de manifiesto la idea central: actuar de un modo que uno considera moralmente permitido o loable –en resumen, "actuar moralmente"– requiere que nuestro actuar tenga algún efecto positivo (práctico) (en particular, que sea "provechoso para el bienestar general"), *al menos* ocasionalmente o en el futuro. En pocas palabras, la tesis sobre la motivación consiste en esta afirmación:

siempre que actuamos moralmente, debemos esperar el éxito de nuestras acciones en el sentido de que las acciones traerán tiempos mejores, o contribuirán a traerlos, o al menos se situarán en alguna otra relación adecuada con tal resultado (como ser parte de un conjunto de acciones, que en ocasiones (pueden) traer tiempos mejores).

Esta caracterización requiere ser desmenuzada de varias maneras.

En primer lugar, hay que reconocer que existen puntos de vista muy diferentes sobre lo que significa "actuar moralmente". Un kantiano lo equiparará con actuar (como mínimo) de acuerdo con la ley moral, pero un consecuencialista utilizará un criterio diferente, y los defensores de otros puntos de vista, criterios aún diferentes. Pero creo que aquí no acaba la discusión sobre el tema que nos ocupa. Los ejemplos con los que trabajo en las siguientes secciones son tales que es razonable pensar que las acciones en cuestión pueden considerarse al menos moralmente permitidas (y quizá moralmente loables) en la mayoría de los puntos de vista sobre lo que es actuar moralmente, y específicamente en los puntos de vista kantianos que son el centro de mi discusión. Además, la tesis anterior sobre la motivación está centrada en el sujeto de una manera particular: es una afirmación sobre agentes *que se consideran a sí mismos actuando moralmente*. (Quizás esto es lo que Kant quiere decir cuando escribe sobre "*desea sinceramente* hacer algo provechoso para el bienestar general" (TP, 8:309/306; énfasis mío). Los agentes pueden estar equivocados acerca de lo que realmente requiere actuar moralmente (o lo que realmente cuenta como tiempos mejores), pero si

realmente se consideran a sí mismos actuando moralmente, entonces es necesario atribuirles la esperanza de (lo que ellos consideran) tiempos mejores. Así, Eichmann podría haberse equivocado al pensar que el imperativo categórico de Kant exigía que cumpliera con "su deber" al llevar a cabo "la Solución Final", [6] pero aun así, sabemos –de acuerdo con la tesis sobre la motivación– que al actuar en consecuencia, debió contar con la esperanza de éxito (entendida a su vez, presumiblemente, en términos de lo que él consideraba que esta moralidad permitía y exigía).

En segundo lugar, es importante señalar que dicha esperanza no tiene por qué estar presente conscientemente en la mente de los agentes ni ser manifestada explícitamente por ellos. En la tesis sobre la motivación en cuestión, *atribuimos* esta esperanza como algo que el agente debe mantener, por muy enterrada, oculta o en segundo plano que esté. Al igual que para Kant el tiempo y el espacio son condiciones de posibilidad de la experiencia y no algo de lo que seamos conscientes, la esperanza es una condición de posibilidad para (lo que el agente considera que es) actuar moralmente.

Esto sigue siendo bastante vago. En concreto, podríamos distinguir entre condiciones causales de posibilidad y condiciones *conceptuales*. Por ejemplo, podría afirmarse que no podríamos estar suficientemente motivados para realizar acciones morales independientemente (o sin) esperanza; que las motivaciones son una parte necesaria del nexo causal de las acciones; y, por lo tanto, es una condición causal necesaria para las acciones morales que estén basadas en la esperanza. Alternativamente –o adicionalmente– podría afirmarse que para que algo sea inteligible como acción moral es necesario que el agente espere algo. (La inteligibilidad podría –dependiendo de la visión que se tenga de ella– implicar nociones causales, pero podría no hacerlo. Por ejemplo, si los motivos se interpretan como diferentes de las causas, entonces la inteligibilidad de actuar moralmente puede requerir referencia a los motivos, pero no a las causas). Tanto en la variante causal como en la conceptual, el agente no tiene por qué ser consciente de la esperanza, aunque es un juicio sobre su perspectiva lo que estamos haciendo. La afirmación se refiere a lo que tenemos que atribuir al agente para (a) tener una explicación causal satisfactoria de lo que hizo el agente o (b) para que sea inteligible como acción moral (o (c) para que tanto (a) como (b) sean el caso).

Que se trata de una cuestión de adscripción es particularmente evidente en el caso de la respuesta de Kant a Mendelssohn. No es que Mendelssohn diga que espera conseguir "tiempos mejores" (en el sentido de progreso moral), sino todo lo contrario: niega que pueda haber un progreso moral (duradero). Pero Kant insiste en que, en el acto mismo de participar públicamente en el debate sobre el progreso moral con vistas a convencer a los demás de que deben respaldar (lo que yo llamé) la tesis del aplanamiento sobre la historia humana, Mendelssohn 'debe haber contado con' la esperanza de tal progreso, después de todo. Del mismo modo, en el caso (más implícito) de Honneth contra Benjamin y Adorno: sus intentos de iluminar la Ilustración occidental moderna sobre sí misma sólo tienen sentido si operaban con la autocomprensión, aunque fuera en segundo plano, de que son agentes dentro de una historia en la que el progreso moral puede interrumpirse de vez en cuando, pero nunca se interrumpirá.

En tercer lugar, no es fácil explicar qué se entiende por "esperanza". Sin embargo, algunos puntos básicos están claros: la esperanza, tal y como se entiende aquí, tiene entre sus condiciones necesarias que uno se relacione favorablemente con un resultado que uno –aunque sea implícitamente– considera que no es ni imposible ni seguro que ocurra. (Ésta es sólo una condición necesaria, ya que, por sí misma, no distingue la esperanza de la desesperación (y de otras orientaciones como el miedo), por las que también nos relacionamos favorablemente con un resultado que (creemos) que no es ni imposible ni seguro que ocurra, pero lo hacemos de una manera que, sin embargo, es diferente de la esperanza). Así pues,

decir que siempre que se actúa se espera el éxito *no* es decir que se tiene *la certeza de que* el éxito se producirá. Tal certeza no es, evidentemente, una condición previa para actuar moralmente. Por el contrario, la imagen en cuestión incluye la tesis de que actuar presupone, como mínimo, que el resultado satisfactorio de la acción no es (se considera) imposible y que uno se relaciona favorablemente con dicho resultado (donde habría que explicar con más detalle lo que implica dicha actitud favorable, como que uno desea que se produzca el resultado, o juzga que es la opción menos mala, o cosas por el estilo).

En cuarto lugar, la tesis sobre la motivación admite distintas variantes, como en términos de horizontes temporales, es decir, cuándo se producirá el éxito esperado (volveré sobre ello más adelante, en la sección 4); o en términos de cómo se entiende que la acción individual emprendida se relaciona con lo que se espera (como causa directa, como factor contribuyente o de algún otro modo); o en términos de cómo se entiende exactamente el éxito, como si bastaría con inducir el respeto moral en los demás o tendrían que materializarse cambios más amplios a mejor. Además, la tesis puede fundamentarse con afirmaciones más o menos amplias sobre las condiciones previas de la esperanza. En la propia obra de Kant, la esperanza implicada en la pretensión del deber parece implicar como condición previa (para hacerla razonable) la fe (moral) en que existe un dios benevolente y todopoderoso, y en que tenemos un alma inmortal. Al menos algunos kantianos contemporáneos han expuesto versiones más débiles, como que no podemos actuar moralmente a menos que prespongamos que el mundo es hospitalario para la acción humana de tal manera que sea posible (aunque no seguro) que nuestras acciones puedan producir resultados exitosos (en particular, acciones moralmente correctas y, por tanto, progreso moral), al menos a veces (véase, por ejemplo, Rawls 2000: Kant, Lecture X, §5). En esta variante, sigue habiendo una cierta esperanza de éxito ligada a *todas y cada una de las acciones* (de hecho, debe haber al menos esta esperanza básica para que sea una acción), pero esta esperanza no es sobre el éxito de la acción en particular, sino sobre la posibilidad de que las acciones humanas puedan tener resultados (morales) exitosos en absoluto. Es, por tanto, doblemente más débil que la variante que atribuyo a Kant: (a) incluye precondiciones menos fuertes; y (b) es menos ambiciosa en cuanto a su alcance.

Antes de que, en la siguiente sección, comience a desvelar la posibilidad de actuar sin tener en cuenta la esperanza, hay una aclaración más que es necesaria para nuestro contexto particular: uno podría pensar que ahora que la tesis sobre la motivación está más clara a la vista, también está claro que no puede ser de Kant (y, quizás, ni siquiera puede ser kantiana). Al fin y al cabo, Kant –al menos en su período crítico– insistía en que actuar moralmente (en el sentido pleno de actuar no meramente de acuerdo con la ley moral, sino fuera de ella) exigía que uno *no estuviera* guiando tales actos por las consecuencias. Es, por tanto, extraño que atribuya a Mendelssohn –y, sugerí, a cualquiera que considere que actúa moralmente– la esperanza de lo que es "provechoso para el bienestar general". En lugar de atribuir esta esperanza como algo que debe estar presente, Kant debería insistir –podría pensarse– en que *no* debe estar presente, porque de lo contrario la pureza de la motivación se vería comprometida.

En respuesta, creo que Kant operaba con una imagen más compleja de la agencia que la que se acaba de utilizar para plantear la objeción a leer a Kant (y a los kantianos) como afirmación de la tesis especificada sobre la motivación. Kant insistió en que actuar moralmente en el sentido pleno significaba actuar a partir de la ley moral (no meramente de acuerdo con ella), pero permitió –de hecho, insistió– en que el relato más completo de la perspectiva del agente incluiría elementos adicionales a este incentivo [*Triebfeder*] (es decir, la fuerza motivadora): creencias sobre los medios y el objetivo de fines específicos, pero también, y de manera crucial, la "esperanza de tiempos mejores" y la fe en el progreso moral. No se permite que esa esperanza y esa fe sean directamente motivadoras para que el acto cuente como

plenamente moral, pero pueden seguir siendo –de hecho, si Kant tiene razón, *deben* seguir siendo– operativas en el trasfondo. No tengo aquí espacio ni ocasión para entrar en detalles sobre por qué Kant pensaba así (o qué puede reconstruirse sobre por qué pudo o debió pensarlo). Sin embargo, una consideración clave es la siguiente: a pesar de la insistencia de Kant en la independencia de la ley moral de la restricción antropológica y en la pureza de la motivación moral, reconoció que éramos criaturas sensibles finitas para las que la felicidad es una preocupación inevitable. Esto significaba para él que en nuestra psicología moral debíamos dar cabida a esta preocupación y, de hecho, concederle lo que le corresponde, aunque sin menoscabar por ello la pureza de la ley moral y actuando con respeto hacia ella.

El punto crucial que hay que extraer de esto es que es perfectamente coherente que Kant insista en la cláusula del deber sobre la esperanza, al tiempo que exige que actuar moralmente en sentido pleno signifique tener respeto por la ley moral como único incentivo operativo. Es perfectamente coherente porque su imagen del albedrío incluye algo más que incentivos (algo más que lo que nos motiva directamente). La esperanza es uno de los elementos de fondo (supuestamente necesarios) –importante quizá como una especie de condición de posibilidad para que los seres humanos, como criaturas sensibles, estén motivados únicamente por la ley moral; pero, en aquellos con valor moral (kantiano), no por ello la motivación en sí misma.

3. Un ejemplo central de lo que sería actuar sin esperanza

En febrero de 2003 tuvo lugar en Londres la mayor manifestación de la historia del Reino Unido. Se dirigía contra la inminente decisión de emprender acciones militares contra Irak, debatida por la Cámara de los Comunes (la rama electa del Parlamento británico) e impulsada por el entonces primer ministro, Tony Blair. Quienes se manifestaron consideraron que estaban actuando moralmente al defender valores importantes (como la paz y la protección de los inocentes). No es descabellado pensar que su postura estaba moralmente permitida, de hecho era moralmente loable y correcta (incluso desde una perspectiva kantiana). Uno de los lemas clave de los manifestantes era "no en mi nombre".

Imaginemos (intentemos) que hubiera dos tipos de manifestantes que consideraran que estaban actuando moralmente. Al proponer que ambos tipos son inteligibles para nosotros como posibilidades, mi atención se centra en ellos como actores individuales que decidieron participar en una acción colectiva amplia y difusa; no en la acción colectiva como tal.

El primer tipo de manifestante, imaginemos, actuó como lo hizo (acudiendo a la manifestación, coreando el lema, etc.) con la esperanza de que esta manifestación, la mayor de la historia, tuviera como resultado que el Parlamento británico se opusiera a la decisión de emprender una acción militar. Gritaron "no en mi nombre" para recordar a sus representantes electos que representarlos sería votar en contra de la acción militar. Esto implicaba, y requería, la esperanza de que los manifestantes fueran escuchados y de que sus demandas fueran atendidas. Estos manifestantes tenían esperanzas de éxito en el sentido especificado anteriormente: pensaban que no era imposible que una manifestación lo suficientemente grande influyera en un número suficiente de parlamentarios para bloquear la acción militar, lo que sería (moralmente) mejor que aprobarla, pero no estaban seguros de que influyera en los parlamentarios y dudaban de que su resultado preferido de la votación parlamentaria se produjera sin que se manifestaran en gran número. Si hubieran estado seguros de que, por muy numerosa que hubiera sido la manifestación, era sencillamente imposible bloquear la acción militar en el Parlamento, estas personas no habrían actuado de la forma en que lo hicieron (o, al menos, no por las mismas razones).

Sospecho que es indiscutible que el primer tipo de manifestantes puede imaginarse,

y que es inteligible que sus actos sean posibles – y, de hecho, que muchos, si no todos, los manifestantes reales de febrero de 2003 actuaron de esta manera.

El segundo tipo de manifestantes, imaginemos, actuó, al menos en apariencia, de la misma forma que el primer tipo de manifestantes (acudiendo a la manifestación, coreando el mismo eslogan, etc.)[7] Sin embargo, hay una diferencia importante: estos manifestantes *no* gritaron "no en mi nombre" porque, aunque implícitamente, esperaban que hacerlo cambiara algo; lo gritaron para expresar algo importante para ellos (podríamos llamarlo sus compromisos de valor) y/o sobre ellos (sobre su identidad). Y lo hicieron a pesar de creer que el éxito es inalcanzable. Es posible que tuvieran una visión realista (algunos dirían "cínica") de la situación política y que se dieran cuenta de que, aunque era lógicamente posible que los diputados desafiaran a Blair, ningún grito o manifestación iba a conseguir que lo hicieran[8].

El segundo tipo de manifestantes, tal y como nos invitan a imaginarlos, actuaron como lo hicieron, independientemente de la esperanza de éxito o incluso sin dicha esperanza. De hecho, tal y como nos invito a imaginarlos, esto no sólo es cierto en lo que respecta a su propia experiencia consciente de la situación, sino que también es cierto que podemos (y debemos) abstenernos de atribuirles la esperanza de éxito. La cuestión entonces es si es posible e inteligible (imaginar) que puedan existir así caracterizados. (Dejo de lado aquí si se trata de un ejemplo real o meramente imaginado, es decir, si alguno y, en caso afirmativo, cuántos de los manifestantes de febrero de 2003 eran del segundo tipo. No estoy haciendo una afirmación empírica sobre los manifestantes reales, aunque conocer a algunos de ellos y sus circunstancias me sugiere que, efectivamente, había manifestantes del segundo tipo entre los 750.000 a 2 millones que salieron a las calles de Londres aquel día).

Una aclaración importante: al decir que el segundo tipo de manifestantes actuó con independencia de la esperanza de éxito –concretamente, con independencia de la esperanza de que sus acciones pudieran impedir que el Parlamento británico aprobara la acción militar en Iraq– no estoy excluyendo que, de hecho, sus acciones pudieran haber conducido de todos modos a este resultado. Así, puede que, en contra de las expectativas del segundo tipo de manifestantes, que sólo querían expresar que la acción militar contra Irak no iba a ser en su nombre, los parlamentarios se acobardaran por el gran número de manifestantes. Esto habría sido entonces un (bienvenido) *efecto secundario* de su acción. Sin embargo, la esperanza de obtener este resultado no era una condición previa para la actuación del segundo tipo de manifestantes. Para ver esto, considere que en los casos de acciones para las que la esperanza de éxito es una condición previa (los denominamos "actos basados en la esperanza"), es posible, y sucede a menudo, que el éxito no se obtenga de hecho. Esto no cambia el hecho de que los actos basados en la esperanza se realizaron con esperanza de éxito y no podrían haberse realizado sin dicha esperanza. De hecho, incluso si, en realidad, era seguro o imposible obtener el éxito, esto no cambia el hecho de que los agentes, mientras no sean conscientes de ello, podrían haber actuado con esperanza de éxito (de hecho, en el caso de la acción basada en la esperanza, deben haber actuado con esta esperanza). Así pues, el éxito real o incluso la certeza o imposibilidad real del mismo no son decisivos por sí mismos para la cuestión que nos ocupa. Lo que importa, tanto para la acción basada en la esperanza como para la acción independiente de la esperanza, es la perspectiva del agente antes de los actos[10].

Una aclaración más: al tratar de disipar la opinión de que actuar moralmente requiere que los agentes tengan esperanzas de éxito, no estoy diciendo que todas las acciones o todos los casos de actuar moralmente puedan realizarse con independencia de la esperanza. De hecho, ni siquiera sostengo que actuar moralmente sin tener en cuenta la esperanza (lo que llamamos "actos meramente expresivos")[11] pueda valerse por sí mismo en la vida de un agente, en el sentido de que un agente pueda llevar una vida en la que siempre actúe sin tener

en cuenta la esperanza. Soy agnóstico al respecto. Lo que pretendo revelar es que es posible para algunos agentes que, entre la clase de sus acciones, haya algunas –incluidos casos declarados y complejos de actuar moralmente– que se realicen con independencia de la esperanza (o incluso sin ella).

4. Dos objeciones

En relación con mi ejemplo de los dos tipos de demostradores (y mi afirmación general), se podrían plantear varias objeciones. Aquí me centro en dos objeciones, que considero las más importantes.

4.1. Primera objeción

En primer lugar, aunque es inteligible que el segundo tipo de manifestantes hiciera lo que hizo sin esperar el éxito inmediato de influir en un número suficiente de diputados para que votaran en contra de la acción militar, esto no demuestra que actuaran sin tener esperanza (o que sus actos fueran inteligibles sin atribuirles esperanza). Sus acciones siguen presuponiendo la esperanza de éxito en la medida en que los agentes no pueden sino esperar que lo que están haciendo conduzca al éxito *en algún momento*, quizás no como un resultado inmediato, sino como un resultado más adelante. Estas acciones pueden diferir de las del primer tipo de manifestantes en que el éxito esperado está más lejos que en su caso. Así, la diferencia entre los dos tipos de manifestantes podría ser simplemente que el primero espera lograr un cambio en otras personas (los diputados) que conduzca a un resultado concreto en un futuro inmediato, mientras que el segundo sólo quiere comunicar que los diputados, cuando votan a favor de la acción militar, no actúan en nombre de los manifestantes, aunque esta comunicación podría tener algunos resultados esperados a más largo plazo (como comunicar a otros que hay una mayoría suficiente para hacer aprobar candidatos contra la guerra en las próximas elecciones, lo que significa que se presentarán suficientes candidatos de este tipo, etc.). Sin embargo, a pesar de esta diferencia en el horizonte temporal, ambos implican la esperanza de éxito a cierto nivel y, de hecho, deben hacerlo.

En respuesta, la objeción se basa en una interpretación errónea de la diferencia entre los dos tipos de manifestantes. No es que el primer tipo espere el éxito inmediato y el segundo el éxito en un momento posterior, siendo estrategias a largo plazo que trabajan (y esperan) el éxito final; más bien, el primero presupone la esperanza del éxito (ya sea inmediato o a largo plazo) y el segundo *no*. Esto implica diferentes tipos de experiencia y, probablemente, también diferentes tipos de comportamiento. Para ilustrar esto, permítanme introducir un tercer tipo de manifestantes: al igual que el primero, esperan el éxito, pero al igual que el segundo tipo de manifestantes no creen que el éxito inmediato esté disponible; en su lugar, esperan que a largo plazo puedan promulgar políticas contra la guerra en el Reino Unido. Por así decirlo, juegan a largo plazo. Consideremos las diferencias entre el segundo y el tercer tipo de manifestantes. Es posible que los manifestantes del segundo tipo acaben creando coaliciones como un efecto secundario de lo que están haciendo, pero no pretenden hacerlo ni se ven a sí mismos buscándolo. Simplemente expresan su compromiso de valores contra las operaciones militares. Y esto basta, en mi opinión, para hacer que sus acciones sean inteligibles, incluso sin atribuirles esperanza, ni siquiera en el sentido más remoto de esperanza de que su acto conducirá finalmente ("en el futuro") a resultados con los que se relacionan favorablemente. Incluso si tuvieran la certeza de que la manifestación también será en vano a largo plazo, pueden participar en ella, y de hecho lo hacen, simplemente para expresar que la operación militar no será en su nombre. Naturalmente, las personas concretas pueden, en ocasiones, equivocarse sobre si actuar moralmente presupone, después de todo,

su esperanza de (eventual) éxito. Puede que no siempre estén lo suficientemente atentas a sus experiencias reales o a sus motivaciones u orientaciones de valores. Pero no está justificado suponer que uno *siempre* se equivoca al respecto, cuando supuestamente actúa sin tener en cuenta la esperanza.

Una forma de fundamentar esta respuesta es considerar cómo, en el caso del segundo tipo de demostrador, la acción y la expresión se sitúan entre sí de forma diferente a como lo hacen normalmente las acciones y los resultados. En cierto sentido, la expresión no es en absoluto un resultado esperado de la acción: está tan íntimamente relacionada con la acción, que hablar de ella como un resultado separable de la acción es malinterpretar en qué consisten estas acciones expresivas. En las acciones basadas en la esperanza, la acción también está relacionada con el resultado esperado, pero son separables. (No hay más que considerar la famosa afirmación de Kant de que la buena voluntad brilla "como una joya", aunque la "naturaleza madrastra" hubiera eludido el éxito en la realización de esa buena voluntad y no se hubiera conseguido nada (G, 4:394/50). La buena voluntad y el efecto esperado son separables y están separados). En cambio, en el tipo particular de acciones (meramente) expresivas del segundo tipo de manifestantes, la acción y la expresión de los compromisos de valor (y con ello la identidad práctica) no son dos cosas separadas, sino que la acción es esa expresión. (Sigue siendo importante que se trate de algún tipo de acción, no sólo de un caso de voluntad de expresar algo que no se manifiesta de alguna forma en el mundo. Vuelvo sobre esto más adelante).

En cierto sentido, la esperanza es por tanto inaplicable: en estos casos, los agentes consideran que el éxito exterior es estrictamente imposible, pero esto no tiene importancia (para ellos) porque no lo pretenden; y la expresión que están llevando a cabo no es algo exterior a lo que aspiren y que puedan (o incluso deban) esperar conseguir. Por lo tanto, los agentes no necesitan esperar el éxito de los resultados externos de estos actos, ni pueden esperar tener éxito al actuar expresivamente.

Para comprender mejor lo que ocurre en este tipo concreto de acto (meramente) expresivo –actuar sin tener en cuenta la esperanza–, resulta útil considerar lo que Wittgenstein escribió en el contexto de la crítica a la descripción que Frazer hace de las danzas de la lluvia y otros rituales:

Besar la foto de un ser querido. Obviamente, esto no se basa en la creencia de que tendrá un efecto definitivo sobre el objeto que la imagen representa. Pretende una satisfacción y la consigue. O mejor dicho, no busca nada; actuamos así y nos sentimos satisfechos". (Wittgenstein [1931], p. 4).

Lo mismo que Wittgenstein dice aquí sobre la "creencia", es válido, sugiero, si sustituimos "esperanza" por "creencia". Puede que Kant tenga razón en que las acciones que persiguen ciertos fines (separables) presuponen la esperanza de que alcanzar esos fines es posible. Pero pasa por alto que, a veces, cuando actuamos moralmente[12], lo hacemos sin proponernos nada.

Aquí otro ejemplo central será de ayuda.

4.2. Un segundo ejemplo central: El contragolpe de Améry.

Améry fue puesto "al límite de la mente" por dos series de acontecimientos: en primer lugar, fue torturado por la Gestapo y las SS en Bélgica tras ser detenido por sus actividades de resistencia; y, en segundo lugar, fue enterrado, con todo el sufrimiento, el horror y la negación de la dignidad que ello implicaba, en el campo de trabajo de Buna– Monowitz (parte de la red más amplia de campos de Auschwitz). Sobrevivió a ambos en el sentido de que sobrevivió a ellos. Pero el primero destrozó cualquier confianza que hubiera tenido en el mundo y en la

posibilidad de apelar a otros como agentes morales; y el segundo eliminó cualquier "esperanza de tiempos mejores" que pudiera haber quedado después del primero. Como dice al final de su ensayo sobre la tortura:

Quien ha sucumbido a la tortura ya no puede sentirse a gusto en el mundo. La vergüenza de la destrucción no puede borrarse. La confianza en el mundo, que ya se derrumbó en parte al primer golpe, pero al final, bajo la tortura, plenamente, no se recuperará. Que el prójimo haya sido experimentado como un antihombre permanece en la persona torturada como horror acumulado. Bloquea la visión hacia un mundo en el que rige el principio de la esperanza". (1980: 40).

Sin embargo, Améry actuó de forma desafiante, tanto en los campos como en sus escritos y apariciones públicas posteriores; de hecho, posiblemente incluso se quitó la vida en 1978.

En sus escritos, Améry relata un episodio en el que literalmente devolvió el golpe a uno de sus torturadores en el campo de trabajo de Buna–Monowitz. Creo que cualquiera, salvo el pacifista más ardiente, pensaría que este acto estaba moralmente permitido, incluso era loable; los kantianos, en particular, reconocerían la importancia del valor moral de la dignidad que Améry defendía.

Consideremos este episodio tal y como lo describe Améry. Devolver el golpe fue un acto de desafío expresivo de su dignidad. Y lo que es más importante, no fue un mero acto corporal, un reflejo más de una criatura que ya no controla deliberadamente sus movimientos[13], sino que fue un acto tan deliberado como cualquiera de los casos básicos que consideramos actos deliberados. Por ejemplo, implicaba premeditación: Améry se dio cuenta de que actuando así su propia supervivencia sería (incluso) menos probable, pero se armó de valor para hacerlo de todos modos. Además, se enfrentó a la dificultad de ejercer su propia dignidad. Reconoció que "la reivindicación meramente individual y subjetiva ("Soy un ser humano y como tal tengo mi dignidad, ¡no importa lo que hagas o digas!") es un juego académico vacío, o una locura" (1980: 89). Llegó a la conclusión de que tenía que manifestar su reivindicación, objetivarla en el mundo. En mi opinión, no lo hizo para cambiar el punto de vista de su torturador, ya que había renunciado a esa posibilidad mucho antes, cuando recibió el primer golpe o (como muy tarde) cuando estaba suspendido del techo durante la tortura. En el momento de devolver el golpe, había muy pocas posibilidades de salir con vida del campo o de que alguien informara de lo que había hecho y, por lo tanto, pocas posibilidades de que la gente se enterara, y menos aún de que cambiara la historia. De hecho, al devolver el golpe, Améry hizo que su supervivencia (y, por tanto, su capacidad para informar) fuera aún más improbable de lo que ya era. Además, Améry no se tomó a sí mismo –o así propongo leer lo que escribió sobre su contragolpe– para lograr el resultado de cambiar el futuro, por improbable que fuera. Más bien, la finalidad del acto residía en el acto mismo y, con ello, en la objetivación de la dignidad, dando realidad a su estatus no sólo como una pretensión subjetiva, sino como un valor categórico. Así describe Améry lo que hizo:

Mi dignidad humana residía en ese puñetazo en la mandíbula, y el hecho de que al final fuera yo, el hombre físicamente mucho más débil, el que sucumbiera y fuera lamentablemente apaleado, no significaba nada para mí. Dolorosamente golpeado, estaba satisfecho conmigo mismo. Pero no, como podría pensarse, por razones de valor y honor, ... Yo era mi cuerpo y nada más: en el hambre, en el golpe que sufrí, en el golpe que di. Mi cuerpo, debilitado y costroso de inmundicia, era mi calamidad. Mi cuerpo, cuando se tensaba para golpear, era mi dignidad física y metafísica. ... En el golpe, yo era yo mismo – para mí y para mi adversario". (1980: 90s).

Esta descripción concuerda bien con lo que ofrecí antes para su consideración mediante la descripción de Wittgenstein de ciertos actos que no tienen un resultado separable –que, en

cierto sentido, no aspiran a nada— sino que implican actuar y sentirse satisfecho sólo con eso ("Dolorosamente golpeado, estaba satisfecho de mí mismo. Pero no, como podría pensarse, por razones de valor y honor, ..."). También concuerda bien con lo que he dicho antes sobre el segundo tipo de manifestantes: que su actuación moral consiste en expresar compromisos básicos, su identidad (práctica) ("Mi dignidad humana residía en este puñetazo en la mandíbula..."; "Yo era mi cuerpo y nada más: en el hambre, en el golpe que sufrí, en el golpe que di"; "En el puñetazo, yo era yo mismo").

Aun así, se podría pensar que una variante de la primera objeción podría plantearse aquí: aunque el acto de expresión en sí no implique la esperanza de éxito en relación con un resultado separable, lo que siempre ocurre (y debe ocurrir) en tales casos es la esperanza de éxito *para ser expresivo*, para llevar a cabo una acción expresiva. Al menos en este sentido — dice la objeción— la esperanza se presupone, después de todo.

Pero esto plantea la cuestión. Se necesitaría una justificación adicional para atribuir este estado mental de segundo orden al agente (no sólo querer llevar a cabo una acción expresiva, sino relacionar este querer con la esperanza de que se consiga llevarla a cabo). Al menos en algunos casos (como el de Améry), tal justificación no parece plausible. En estos casos, promulgamos nuestros valores, nuestra identidad (práctica), y lo hacemos, o al menos podemos hacerlo, independientemente de que esperemos algo, ni siquiera de que nuestros valores o identidades encuentren expresión. Simplemente actuamos, sin pretender nada, y al hacerlo nos expresamos y encontramos satisfacción en ello.

Que no necesitamos atribuir a la esperanza una expresión de éxito, quizá pueda verse más fácilmente, si recordamos que en algunas situaciones, sentimos la necesidad práctica de actuar de una determinada manera. Las situaciones nos resultan tan intolerables que no podemos seguir soportándolas, pase lo que pase (incluso a nosotros mismos): palizas lamentables, muerte segura y todo eso[14].

Estoy pensando en la "necesidad práctica" en el sentido de Bernard Williams (1981: Cap. 10). Según él, tenemos ciertos "deseos categóricos" (1981: Cap. 1) que están ligados a lo que somos (nuestra "identidad práctica") y que significan que no podemos dejar de actuar de una determinada manera, o al menos sentimos que no podemos actuar así, de modo que si después de todo actuamos de una manera diferente (por ejemplo, debido a la embriaguez o a la manipulación por parte de otros), entonces (sentimos que) hemos perdido algo irrecuperable, de modo que el suicidio se convierte en la única opción (como en el relato de Williams de 1993 sobre Áyax de Homero).

Al disponer de esta clave interpretativa como forma de dar sentido a las acciones, no necesitamos invocar la idea de esperanza, ni siquiera la esperanza de una expresión exitosa, y luego atribuírsela al agente. En su lugar, podemos invocar esta idea de necesidad práctica (y nociones relacionadas, como (la anticipación de) arrepentimiento) para hacer inteligibles estas acciones. Dependiendo de la persona, de su identidad práctica, esta necesidad se manifestará de distintas maneras. En el caso de Améry, con su historial de actividades de resistencia, se manifestó al devolver el golpe tras ser maltratado una vez más por uno de sus torturadores en el campo. Volviendo al primer ejemplo, también puede manifestarse manifestándose de determinadas maneras. Estas acciones son inteligibles sin atribuir esperanza, preocupación por el éxito o cosas similares a los actores. Son inteligibles a la luz de la combinación de (a) qué tipo de personas son las que llevan a cabo estas acciones (es decir, qué tipo de preocupaciones y compromisos fundamentales tienen), y (b) a qué tipo de situación se enfrentan (en particular, qué forma(s) de ejercer su identidad práctica tienen a su disposición).

Aquí se podría variar la primera objeción e interponer que, claramente, hay algunas

normas de éxito en juego incluso en los casos que he estado describiendo como casos de actuar sin tener en cuenta la esperanza. Las acciones pueden ser más o menos aptas para expresar valores o identidades, y esta aptitud establece normas de éxito. Por ejemplo, Améry habría estado menos satisfecho consigo mismo si hubiera fallado el puñetazo; y habría estado aún menos satisfecho si nadie hubiera visto su intento de puñetazo. Y –continuaría la objeción– donde hay normas de éxito, hay –de hecho, debe haber– esperanza de alcanzarlo. Por lo tanto, en lugar de la esperanza de un resultado separable, existe otro tipo de esperanza –que, de hecho, debe existir–: la esperanza de tener éxito a la hora de expresar *bien* los valores o la identidad propios.

En respuesta, estoy dispuesto a admitir que Améry se habría sentido menos satisfecho si su puñetazo hubiera fallado ante su torturador de lo que se sintió satisfecho por haber dado el puñetazo (y también menos satisfecho, o quizá incluso menos, si ni siquiera se le hubiera visto intentar dar el puñetazo). Aun así, el mero hecho de golpear pero no conectar ya le habría satisfecho algo. En el intento de puñetazo, habría seguido siendo él mismo (y siendo eso al menos para sí mismo, y, si se le veía, también para el oponente u otros en el campo). Lo esencial es que la afirmación de su dignidad se expresara, no necesariamente que tomara la forma de un intento de devolver el golpe o que tuviera éxito en este intento. Lo esencial es que Améry se resistiera, se mostrara desafiante; hay una diferencia entre no intentar dar el puñetazo y no darlo[15] En este último caso, la naturaleza fundamental del acto no habría cambiado: incluso un puñetazo fallido habría supuesto una resistencia y una reafirmación de la dignidad. Para entender esa resistencia y esa reafirmación, no necesitamos atribuir esperanza de éxito; basta con atribuir una identidad práctica con determinadas preocupaciones categóricas o un compromiso de valor para que el comportamiento sea inteligible como acción (y para explicar qué lo motivó). A veces, todo lo que hacemos es dar expresión a esa identidad: ni menos (más acción corporal), ni más (acción basada en la esperanza).

4.3. Una segunda objeción

Recordemos la versión más débil de la tesis kantiana sobre la motivación: no podemos actuar moralmente, a menos que presupongamos que el mundo es adecuadamente acogedor para la acción humana, de modo que sea posible (aunque no seguro) que nuestras acciones puedan producir resultados satisfactorios, al menos a veces. Aquí se dice que la condición de posibilidad para actuar no es esperar un resultado concreto (o un conjunto de resultados). En su lugar, la supuesta condición se refiere a una *esperanza* más *básica*: la esperanza de que el mundo sea susceptible de un cambio positivo por la intervención humana. Esta esperanza básica se refiere al mundo en su conjunto y, como tal, no implica necesariamente el éxito de ninguna acción concreta. Aun así, la idea es que cada vez que actuamos moralmente, esto presupone esa esperanza básica, y debe hacerlo. Aunque actuar moralmente puede que no necesite presuponer esperanza de éxito en la variante más fuerte de esperanza de éxito de la acción particular en cuestión, sí presupone esperanza de éxito en la variante más débil y básica de que actuar moralmente, en general y como tal, no puede ser (pensado por los agentes como) sólo en vano. La segunda objeción, en pocas palabras, es que sin la esperanza más básica, el tipo de acciones independientes de la esperanza que he estado sugiriendo que son posibles, no serían posibles; y, por lo tanto, no se llevan a cabo independientemente de la esperanza, después de todo.

En respuesta, permítanme comenzar admitiendo que la esperanza básica en cuestión bien podría presuponerse en un sentido, a saber, como condición *generadora* de ser capaz ahora, en algún momento posterior de la vida, de actuar sin esperanza. Consideremos de nuevo el segundo tipo de manifestantes. Podría ser cierto para ellos que sólo les fue posible

actuar de la manera en que lo hicieron porque en sus vidas (de antemano) también habían actuado de una manera que estaba basada en la esperanza en el sentido de depender de la esperanza básica en cuestión. Pero esta dependencia (dependencia causal, generativa) no quita los rasgos constitutivos de la acción que realizaron al manifestarse del modo en que lo hicieron, es decir, no quita que lo hicieran *independientemente de la esperanza en el momento en cuestión*. Consideraciones similares se aplican a Améry. Para que devolviera el golpe y, antes, para que se uniera a la resistencia una vez llegado a Bélgica, podría haber sido necesario cierto tipo de educación (como, en su caso, veinte años en las provincias austriacas, en contacto con la naturaleza, y aún no expuesto a las exclusiones y conflictos que se fraguaban en Viena y otros lugares). Pero una vez formada cierta personalidad, una vida de rebelión contra viento y marea se hizo posible para él, y pudo empezar a actuar sin esperar nada.

En concreto, puede llegar un momento en la vida en el que uno –temporal o permanentemente– renuncie al supuesto de fondo de la esperanza básica que he admitido que podría haber tenido que estar presente de antemano. Si, en ese momento de la vida, la identidad práctica de uno ya se ha formado, entonces los compromisos de valor que conforman esta identidad exigen ser expresados. Al menos algunos de nosotros (quizá los que tienen la suerte de haber desarrollado un ego fuerte) podemos responder a esa llamada y expresar esos compromisos, como una cuestión de integridad. Esto es posible e inteligible, propongo, incluso si uno ya no espera en este momento que el mundo sea hospitalario para la intervención humana positiva en absoluto. La identidad práctica y los compromisos valorativos de cada uno exigen ser expresados por sí mismos, no por lo que se pueda conseguir al hacerlo, ni siquiera en relación con lo que se pueda conseguir mediante intervenciones humanas[16], y esto hace que sea inteligible que podamos actuar con independencia de la esperanza, o incluso sin ella.

De hecho, esta es una forma natural de dar sentido a lo que hizo Améry, cuando devolvió el golpe, tanto cuando lo devolvió literalmente en el campo como cuando escribió sobre ello (y sobre sus experiencias y su perspectiva en general)[17] Dada la pérdida de confianza en el mundo que supuso para él la tortura, creo que le hacemos más justicia si no le atribuimos ni siquiera la suposición de fondo de una esperanza básica. En el momento en que fue torturado ya tenía una identidad práctica formada con claros compromisos de valor – en particular con la dignidad humana– por los que ya había luchado en repetidas ocasiones, y esta identidad seguía pidiendo ser expresada, algo que él pudo hacer (mientras que otros – aquellos a los que Levi llamaba "los ahogados"– sí lo hicieron y no pudieron expresarlo). Para que Améry se convirtiera en la persona que era, es posible que se necesitara mucho apoyo y esperanza, pero una vez que se convirtió en esa persona, pudo actuar independientemente de la esperanza, incluso independientemente de la esperanza básica, o al menos parece posible (e inteligible) que pudiera haberlo hecho.

Es mejor no descartar esta posibilidad haciendo una afirmación sobre con qué debía contar, a pesar de lo que experimentó y escribió. ¿Por qué y en qué sentido es mejor abstenerse de esta adscripción?

Permítanme comenzar recordando algo sobre la posición de Kant que aún no he comentado: aunque Kant acepta que las dudas sobre la posibilidad del progreso surgen de la historia, piensa que esta incertidumbre no puede restar valor a la necesidad de asumir "con fines prácticos" que el progreso humano es posible (TP, 8:309/306). Lo que Kant no considera es que el registro histórico puede dar lugar a argumentos *prácticos*, más que teóricos. ¿Cuál podría ser ese argumento práctico? Podemos hacernos una idea en un pasaje de la *Dialéctica negativa* de Adorno:

El sentimiento que después de Auschwitz se resiste a toda afirmación de positividad de la existencia como parloteo mojigato, como injusticia para con las víctimas; que se resiste a expresar de su destino cualquier sentido, por muy deslavado que esté, tiene su momento objetivo después de unos acontecimientos que condenan a una burla la construcción de un sentido de inmanencia, que irradia de una trascendencia afirmativamente postulada" (1966: 354).

El punto clave para nuestros propósitos en lo que Adorno está diciendo aquí, es que ciertas reivindicaciones equivalen a injusticias hacia, incluso burlas de, aquellos que merecen respeto, es decir, las víctimas de discriminación o atrocidades.

Una forma de apreciar este punto es preguntarse qué se consideraría (in)aceptable decir a estas víctimas. Podría parecer presuntuoso decirle a Mendelssohn (que, aunque conocía la discriminación contra las personas de creencia o ascendencia judía, no sufrió nada parecido al destino que tuvieron que soportar Améry y sus contemporáneos) que él, Mendelssohn, se diera cuenta o no, debió contar con la "esperanza de tiempos mejores" al escribir lo que hizo. Pero ahora pregúntese qué pensar de que alguien le diga esto a Améry en relación con su respuesta, su escritura y su discurso al respecto. ¿No te parece una burla y una injusticia atribuir a Améry esa esperanza como algo que debía tener para hacer lo que hizo? ¿No es negarle la voz descartar desde el principio que fuera de otro modo? ¿Y no sería ésta una de esas ocasiones en las que es erróneo continuar –quizás más allá de las variantes que ya he discutido[18]– en los intentos de modificar la posición para (supuestamente) acomodar sus experiencias y perspectiva en un esquema preestablecido? ¿No deberíamos más bien considerar genuinamente la posibilidad de que algunas personas actúen a veces con independencia de la esperanza, o incluso sin ella? ¿No deberíamos estar agradecidos de que esto pueda ser así y admirar a quienes son capaces de actuar así por hacerlo?

Una vez que dejamos espacio para entender la acción de Améry como una acción de desafío al margen de la esperanza y la fe moral en el progreso, también podemos pensar de forma diferente no sólo sobre el segundo tipo de manifestantes, sino también sobre la temprana Escuela de Frankfurt. Horkheimer aboga por hacer Teoría Crítica como

... renunciando a la creencia en la realización cercana de las ideas de la civilización occidental, pero defendiendo estas ideas, sin [creer en] la providencia [*Vorsehung*]; de hecho, en contra de la [idea de] progreso atribuida a la providencia". (1985ff, 5:452; traducción mía).

Ahora, tal vez podamos ver que no tiene por qué haber una contradicción performativa al defender esto. Podemos ver que uno puede abstenerse de tener esperanza en tiempos mejores y fe en el progreso moral, pero aun así iluminar la Ilustración moderna sobre su lado oscuro y, más en general, abstenerse de tal esperanza y fe, pero aun así actuar moralmente. Uno puede hacer esto como expresión del tipo de compromisos de valor que uno tiene, como el tipo de persona que uno es y busca seguir siendo, incluso si las circunstancias de la vida de uno son radicalmente desfavorables para hacerlo y para lo que es provechoso para el bienestar general de la humanidad[19]. En algunos casos, puede resultar que adoptar esta postura de desafío e integridad sea provechosa para la humanidad, después de todo – pero esto, lo hemos visto, no es una condición previa para actuar de esta manera, sino que sería un efecto secundario bienvenido de actuar independientemente de la esperanza.

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik* (Frankfurt a/M: Suhrkamp). Traducción inglesa de Dennis Redmond (2001) utilizada; disponible en línea en: https://www.academia.edu/39707967/Negative_Dialectics (Visitado el 29/04/2020 a las 11:55).
- Allen, Amy (2016). *The End of Progress* (Nueva York: Columbia University Press).
- Allen, Amy & Mendieta, Eduardo (eds.) (2018). *De la alienación a las formas de vida: la teoría crítica de Rahel Jaeggi*. (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press).
- Arendt, Hannah (1994). *Eichmann in Jerusalem*, rev. and enlarged edition (Nueva York: Penguin). Améry, Jean (1980). *At the Mind's Limits* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press).
- Benjamin, Walter [1940]. 'On the Concept of History', trad. por Dennis Redmond. Disponible en: <https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm> (Visitado el 30/06/2020 a las 17:42).
- Gregor, Mary (ed.) (1996). *Immanuel Kant – Practical Philosophy*, trad. por Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).
- Habermas, Jürgen 1982. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading *Dialectic of Enlightenment*, *New German Critique* 26, Primavera – Verano, 13–30
- Honneth, Axel (2007). 'The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship between Morality and History', *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 8(1): 1–17.
- Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right* (Nueva York: Columbia University Press).
- Horkheimer, Max (1985ss). *Gesammelte Schriften*, 19 volúmenes, ed. por Alfred Schmidt & Gunzelin Schmid Noerr (Frankfurt a/M: Fischer).
- Levi, Primo (2013). *The Drowned and the Saved*, traducido por Raymond Rosenthal (Londres: Abacus). Originalmente en italiano [1986].
- McCarthy, Thomas (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Rawls, John (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. por Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Velleman, Paul y Pauer-Studer, Herlinde (2011). Distorsiones de la normatividad', *Ethical Theory and Moral Practice* 14.3: 329–56.
- Williams, Bernard (1981). *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Williams, Bernard (1993). *Shame and Necessity* (Berkeley y L.A.: University of California Press).
- Wittgenstein, Ludwig [1931]. *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. por Rush Rhees, trans. por A. C. Miles, revisado por Rush Rhees (Nottinghamshire: Brynmill, 1979).

Notas

1 Las referencias entre paréntesis a los escritos de Kant indican los números de volumen y página de la edición de la Real Academia Prusiana (*Kants Gesammelte Schriften*), que figuran en los márgenes de las traducciones. Las traducciones al inglés proceden de la *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* y los números de página tras el guión remiten a ésta. Utilizo las siguientes abreviaturas G = *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (en Gregor (ed.) 1996: 41–108); TP = 'On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice' (en Gregor (ed.) 1996: 277–309).

Podría preocuparnos que la afirmación de Kant sea incompatible con su postura sobre la pureza de la motivación necesaria para que las acciones sean moralmente dignas. Abordaré esta cuestión en la Sección 2, mostrando que, después de todo, la afirmación del deber es compatible con este compromiso clave. Del mismo modo, nada de lo que atribuyo a Kant es incompatible con el no consecuencialismo. La preocupación esperanzada por tiempos mejores es una condición de fondo, no el criterio ni la motivación de la moralidad.

2 Interpreto que Kant distingue (al menos implícitamente) entre esperanza y fe moral, de modo que es esta última la que se requiere como condición previa para que la primera sea "razonable [*vernünftig*]". En esta lectura, no esperamos la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, pero nuestra esperanza en tiempos mejores presupone la fe moral en la verdad de estos "postulados" (así como en (la posibilidad de) el progreso moral).

3 A efectos de mi argumentación, no es necesario decidir si en cada caso el agente actúa "meramente" con *independencia de la* esperanza (es decir, que habría actuado como lo hizo, albergara o no esperanzas) o incluso si se da el caso de que actuó *sin esperanzas*. Naturalmente, estos últimos casos serían más claros que el juicio contrafáctico implicado en los primeros, pero como la cuestión crucial es (véase la sección 2) si podemos (o incluso debemos) atribuir esperanza a los agentes, no es necesario excluir los casos menos claros.

4 Presento el ejemplo de Améry con cierta inquietud. Como han señalado Velleman y Pauer-Studer (2011), hay algo éticamente sospechoso en utilizar Auschwitz o a los nazis como ejemplo fácil para ganar puntos en filosofía (moral). Incluso más allá de evitar la puntuación, bien podría ser éticamente sospechoso invocar el testimonio de aquellos que han sido sometidos al tormento indecible, a menos que se emplee con el propósito de dar voz a sus experiencias y perspectiva. (Podría ser especialmente sospechoso desde el punto de vista ético para alguien como yo, de ascendencia alemana). Lo que intento hacer en este artículo es desvelar cómo el compromiso con una determinada tesis sobre la motivación nos bloquea incluso para aceptar la posibilidad de que el contragolpe de Améry actuara sin esperanza en tiempos mejores y sin fe moral en (la posibilidad de) un progreso moral. Con ello pretendo hacer justicia a sus actos, tanto el de devolver el golpe con el puño como el de escribir sobre sus experiencias y su perspectiva. 5 Esto sólo se aplica a la estrategia argumentativa de Honneth. La estrategia argumentativa de McCarthy es diferente de la de Honneth en la medida en que McCarthy presta más atención a los acontecimientos históricos.

6 Arendt (1994: 135–6) informa de que Eichmann, retrospectivamente, hizo una afirmación de haber seguido siempre el Imperativo Categórico de Kant, y señala que tenía una comprensión decente de lo que exigía este imperativo.

7 No es sencillo delimitar las acciones —o paquetes de acciones como en este ejemplo (ir a la manifestación, gritar un eslogan, etc.)— unas de otras; e incluso podría ser imposible hacerlo con precisión exacta. Pero sostengo que se trata de una cuestión general, y no de una cuestión que cause problemas particulares a mi explicación.

8 Recordemos que estar a favor de un resultado que no es imposible ni seguro es, como mucho, una condición necesaria para la esperanza, pero no suficiente. En particular, puedo estar desesperado, a pesar de saber que el resultado que prefiero no es lógicamente imposible.

9 Lo que quiero decir aquí es que los actos son expresivos *de algo*, no necesariamente expresan algo *a alguien (otro)*. Me refiero a "expresivo" en el sentido de "instanciar", "ejercer", "promulgar", "materializar", "sustanciar", "actualizar", "realizar", "ejemplificar" y similares. Creo que este sentido es (uno de los aspectos de) lo que queremos decir cuando decimos "La persona P realizó la acción A por su valor expresivo".

10 Cuando digo que lo que importa es la perspectiva del agente, no me refiero sólo a aquello de lo que el agente es consciente cuando actúa. Puede haber aspectos de la perspectiva que sean prerreflexivos o subconscientes o que deban atribuirse a los agentes para darles sentido como agentes y/o a su comportamiento como acción. Como se ha señalado en la sección 2, la tesis sobre la motivación trata de atribuir algo a los agentes, sean o no conscientes de ello.

11 Llamo "actos *meramente* expresivos" a los que actúan sin tener en cuenta la esperanza porque (lo que yo llamo) acciones basadas en la esperanza *también* serán, presumiblemente, expresivas en algún sentido. La diferencia no es, pues, si los actos son expresivos en absoluto, sino si son meramente expresivos o expresivos pero también basados en la esperanza.

12 Actuar de este modo todavía puede ser (considerado) moralmente permisible o incluso loable porque expresa valores morales; y creo que esto es algo que los kantianos, en particular, aceptarían (o deberían aceptar). Tales actos también pueden ser "provechosos para el bienestar general", para hacer del mundo un lugar mejor, pero esto podría ser sólo un efecto secundario (de hecho, al actuar sin tener en cuenta la esperanza, tendría que ser eso).

13 Véase también Levi: "... él [Améry], *no por una reacción animal*, sino por una revuelta razonada contra el mundo pervertido de los Lager devolvió el golpe lo mejor que pudo" (2013: 152; énfasis mío).

14 Tal necesidad es diferente –aunque quizá no siempre se distinga fácilmente en la práctica– de otras necesidades que sentimos, como el TOC, que –al menos en un sentido complicado– son ajenas al yo. Los deseos categóricos, a pesar de la necesidad con la que recaen sobre nosotros, no son ajenos a nosotros, sino constitutivos de nosotros.

15 Decir que existe una diferencia de tipo no significa que siempre sea fácil o incontrovertible determinar qué caso encaja en una u otra categoría. Puede haber diferencias de tipo que admitan casos límite, es decir, casos en los que sea difícil decidir a qué lado de la frontera caen respectivamente. Un ejemplo (de un contexto diferente) sería la capacidad mental como umbral que hay que superar para que se concedan plenos derechos liberales: tener estos derechos equivale a menudo a una diferencia de tipo (entonces el Estado no podría imponer ciertas cosas a esa persona), pero a veces será difícil determinar si la persona tiene capacidad mental en relación con el asunto en cuestión.

16 Estas acciones pueden implicar una orientación hacia el futuro distinta de la esperanza, como la anticipación del arrepentimiento. Esa anticipación puede desempeñar un papel en la deliberación, pero esa orientación hacia el futuro no es, por tanto, esperanza. De hecho, no es –o, en cualquier caso, no tiene por qué ser– ni siquiera la esperanza de no arrepentirse de algo. Más bien, es una forma de expresar lo que uno valora, de expresar su identidad (práctica), que puede adoptar la forma de preguntarse si uno llegaría a arrepentirse en el futuro, si no actuara de una determinada manera en esta ocasión.

17 La escritura de Améry puede considerarse una forma de devolver el golpe. De hecho, Levi así lo sugiere en su ensayo sobre Améry ("El intelectual en Auschwitz", en Levi 2013: 141–67; véase esp. 151–3.).

18 Un crítico de esta revista sugirió que mi argumento no da en el blanco en la medida en que el "debe" en la afirmación de Kant podría no ser de necesidad causal o conceptual (como he presentado el asunto hasta ahora), sino más bien de compromiso o exigencia racional. Así, la afirmación de Kant sería que cualquier agente moral que se tome en serio su preocupación por la moralidad está racionalmente comprometido con un fin moral último, a saber, el bien supremo (un mundo en el que todos sean tan felices como moralmente merecen); y este compromiso implica la creencia en la posibilidad de alcanzar prácticamente el bien supremo y, por tanto, en (la posibilidad de) el progreso moral. Si ésta es la afirmación de Kant, sería compatible con aceptar que las personas pueden actuar moralmente con independencia (o sin) de la esperanza, pero tales actos implicarían entonces una especie de irracionalidad oculta.

En respuesta, observo, en primer lugar, que el mismo crítico acepta que, si se considera que la afirmación de Kant se refiere a la necesidad causal o conceptual, mis ejemplos demuestran que la afirmación es errónea. Sostengo que tal demostración es ya de alguna utilidad y de interés potencial para los lectores; de hecho, incluso los kantianos deberían acoger con satisfacción el resultado de que esto se revele, aunque sólo sea para asegurarse de que ofrecen una lectura alternativa al defender la afirmación de Kant.

En segundo lugar, permítanme insinuar una respuesta sustantiva a la objeción de que en la lectura diferente (en la que la afirmación de Kant se refiere a la irracionalidad oculta), esta afirmación no se vería afectada por los ejemplos que he proporcionado. En concreto, me gustaría preguntar al lector si el argumento ético que expongo en la parte principal también es aplicable en este caso. Pregúntese a sí mismo: ¿No es una injusticia o incluso una burla decir a alguien como Améry que, o bien no debe haber sido serio en su preocupación por la moralidad, o bien debe haber sido prácticamente irracional al devolver el golpe sin afirmar (aunque sea implícitamente) la posibilidad de alcanzar el bien supremo y el progreso moral? ¿No queremos decir, en cambio, que actuaron moralmente con integridad y que no carecían de nada práctico (ya sea racionalidad o virtud)? ¿No es tanto peor para la concepción kantiana de la racionalidad práctica que, según ella, tengamos que atribuir a Améry una irracionalidad oculta cuando contraatacó independientemente de (o incluso sin) la esperanza y la fe en el progreso moral? ¿No deberíamos, en esta ocasión, revisar la concepción (o el significado que le atribuimos), en lugar de cómo vemos el caso (o lo que sería (in)aceptable decirle a Améry)?

19 Por sus comentarios críticos y sugerencias, doy las gracias a diversas audiencias y personas, entre ellas Gordon Finlayson, Howard Williams y el revisor antes mencionado. Un agradecimiento especial a Polona Curk y Matteo Falomi.

4.– Eliminando la Conformidad: Factores interpersonales y sociales que afectan a las evaluaciones de insight (2020)

Polona Curk, Sa' ndor Gurbai y Fabian Freyenhagen

Polona Curk, Sa' ndor Gurbai & Fabian Freyenhagen Removing Compliance: Interpersonal and Social Factors Affecting Insight Assessments. *Psychiatry*, 17 September 2020. Sec. Public Mental Health. Volume 11 – 2020 | <https://doi.org/10.3389/fpsy.2020.560039>

RESUMEN

Este artículo analiza el formato y los supuestos subyacentes de las conceptualizaciones del insight y los procedimientos de evaluación en psiquiatría. Lo hace con referencia a la perspectiva a menudo olvidada de la persona evaluada. Delinea cuáles son los pasos mentales implicados en una evaluación de insight para la persona evaluada, y cómo se ven afectados por el contexto y la dinámica del entorno clínico. El artículo examina cómo las expectativas de cumplimiento en las herramientas y procedimientos de evaluación insight se extienden mucho más allá de la adherencia al tratamiento, al cumplimiento del lenguaje diagnóstico y a la relación de evaluación. Este cumplimiento puede ser éticamente problemático y no estar en consonancia con las normas de derechos humanos, en particular la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad. Y lo que es más importante, puede ser contraproducente a la hora de ayudar a una persona a obtener una mejor percepción en el sentido de autoconocimiento. El documento concluye con una serie de directrices para un nuevo enfoque del insight. Este nuevo enfoque requiere que se tengan en cuenta los componentes del insight que actualmente se pasan por alto, en particular sus dimensiones relacionales y sociales, a través de las cuales opera y se desarrolla el insight de una persona, y a través de las cuales se le podría prestar apoyo. Concretamente, esto significaría eliminar la condición de conformidad y reflexionar sobre la influencia de la relación clínico–paciente y la situación de evaluación en el insight.

PALABRAS CLAVE

insight clínico, evaluación del insight, cumplimiento del tratamiento, derechos humanos, relación terapéutica, apoyo al insight

Introducción

El insight es una de las ideas más complejas e influyentes de la psiquiatría. Considerada clínicamente relevante desde el siglo XIX, ha sido sobre todo en las tres últimas décadas cuando se ha desarrollado un enfoque empírico sistemático. Se han propuesto diversas definiciones de insight clínico y las correspondientes escalas de evaluación del insight (1), y se han utilizado para examinar la correlación del concepto así definido con diversos aspectos de la enfermedad, el comportamiento y la personalidad, como la psicopatología, el estado de ánimo, el cociente intelectual y la adherencia al tratamiento (2, 3). Las definiciones de insight varían desde una conciencia más restringida de una condición particular y/o su aspecto, hasta una noción más

amplia que abarca una variedad de diferentes tipos de juicios sobre lo que le sucede al individuo [(1) pp. 200–201]. En un campo de investigación vibrante y desafiante, la noción de insight parece seguir siendo difícil de conceptualizar de forma coherente [(1) p. 198]. No obstante, como se mostrará en el artículo, la variedad sigue circunscrita dentro del modelo médico como base principal de la comprensión del fenómeno del insight.

El actual DSM–V [Asociación Norteamericana de Psiquiatría: Manual de Diagnóstico y Estadística de los Transtornos Mentales] menciona el deterioro del insight más de 30 veces en diversos diagnósticos, entre los criterios diagnósticos, los "descriptores" de las enfermedades, los "especificadores" o las "características asociadas". Dado cómo el DSM configura la práctica clínica, es razonable concluir que el insight es una variable clínica importante también en la práctica. Sin embargo, hay poca investigación sobre cómo el concepto de insight aparece en las prácticas clínicas rutinarias en las salas. La investigación que existe muestra que en los entornos clínicos el insight se utiliza con poco detalle y especificidad [(4), (5) p. 2]. Mientras que rara vez se recurre a las herramientas de insight [(3) p. 1], hay algunas pruebas de que las explicaciones de los psiquiatras sobre el insight siguen basándose en la literatura psiquiátrica dominante[1]. En uno de los escasos estudios sobre los puntos de vista de los profesionales (6), los psiquiatras entrevistados se refirieron al insight como un "sentido de la enfermedad", entendido como relacionado con un tipo de conocimiento "objetivo", "racional" o "crítico" informado por el discurso psiquiátrico, que ellos, a su vez, esperaban que los pacientes tuvieran o estuvieran dispuestos a adquirir. Sus relatos invariablemente construían el insight como una prueba del cumplimiento del tratamiento[2] [(6) pp. 1462–1464].

A pesar de no ser un término jurídico, el concepto también ha desempeñado un papel central en los ámbitos jurídicos de la salud mental y la capacidad mental, en los que las opiniones de los psiquiatras han tenido a menudo una influencia decisiva en los resultados. El término "insight" se menciona en decisiones judiciales de Inglaterra, Australia, Nueva Zelanda y Suecia, entre otros países (7–9). Como ha puesto de relieve Kate Diesfeld en un estudio de los tribunales de salud mental, las decisiones que afectan a la libertad y los derechos humanos a menudo se reducen a las percepciones de los clínicos sobre la insight (7). Diesfeld cita estudios que han demostrado que, a) en algunos casos, la falta de insight percibida era el único síntoma observado sobre el que giraba la decisión del tribunal, y b) el incumplimiento del tratamiento era la justificación más frecuente para denegar el alta. El concepto de insight también ha sido relevante en entornos de capacidad mental, como en los casos del Tribunal de Protección de Inglaterra y Gales (10, 11). Por ejemplo, como muestra Paula Case, los peritos –psiquiatras en más del 50% de los casos– importan con frecuencia terminología clínica como "falta de insight" y "cumplimiento" en sus declaraciones sobre la evaluación no sólo del diagnóstico, sino también de la parte funcional de la capacidad de decisión[3].

El importante papel que el concepto de insight ha desempeñado en el ámbito jurídico ha suscitado una serie de preocupaciones éticas y basadas en los derechos humanos. Por ejemplo, en el estudio antes mencionado, a Case le preocupa que la importación de terminología clínica al ámbito jurídico, de forma que sea determinante para los resultados legales, pueda socavar las disposiciones de promoción de la autonomía de la Ley de capacidad mental de 2005 [(10) pp. 361–2]. Case puede tener razón: hay pruebas de que los psiquiatras entienden que el insight está fuertemente (2) o incluso causalmente (12) relacionado con la capacidad mental, incluso cuando sólo han establecido una correlación entre ellos. El estudio ya mencionado de los tribunales de salud mental ofrece otro ejemplo: se descubrió que rara vez se aportaban pruebas de cómo los clínicos habían determinado el deterioro de la capacidad mental [(7) pp. 362–365].

Algunos han argumentado que el uso laxo e inespecífico del insight o su abreviación para la capacidad mental no es un defecto intrínseco del concepto de insight [(3) p. 2]. Pero este artículo sostiene que, además de los desacuerdos sobre su uso (poco claro) en entornos legales y

médico–legales, ciertos aspectos de las actuales conceptualizaciones y procedimientos de evaluación del insight, tanto en la investigación como en la práctica clínica, pueden ser en sí mismos problemáticos, y examina por qué esto puede ser relevante para la atención que se presta a alguien, así como en el contexto de los derechos humanos.

La omnipresencia del concepto indica que el término insight capta algo importante respecto a la comprensión de alguien que parece tener una visión radicalmente diferente de algún aspecto de su condición o experiencia. Por lo tanto, puede ser un constructo útil si se utiliza con prudencia (3), por ejemplo, para encontrar la mejor manera de atender al paciente [(5) p. 5]. El documento presenta dos argumentos principales. El primer argumento es que los supuestos subyacentes del cumplimiento se extienden mucho más allá de la adherencia al tratamiento, al cumplimiento del discurso médico y, por último, al procedimiento de evaluación, el contexto y la relación. De este modo, el artículo introduce una noción de cumplimiento más amplia que la que se maneja en la bibliografía existente. Para ello son cruciales dos movimientos que realiza el documento:

- Destaca cómo el insight, en lugar de indicar autoconocimiento/ autorreflexividad, se equipara a si una persona se ajusta a la interpretación médica de su experiencia. Esto puede reducir ilegítimamente importantes decisiones éticas y legales a decisiones médicas. La literatura de investigación psiquiátrica y los actores en los entornos legales invocan ambas interpretaciones, y a veces las combinan de forma que ocultan las exigencias de conformidad incorporadas en las conceptualizaciones y prácticas psiquiátricas, sustrayéndolas al escrutinio crítico a la luz de los derechos humanos y las normas éticas más amplias que deberían tener. Las dimensiones sociales y relacionales del insight de una persona no se incluyen sistemáticamente, o no se tienen en cuenta en absoluto.
- El artículo desarrolla un análisis original de los pasos mentales requeridos para las personas evaluadas en una evaluación insight y cómo pueden verse afectados por el cumplimiento requerido del contexto y la dinámica del procedimiento y la relación de evaluación.

El segundo argumento es que como el insight entendido en el sentido amplio de autoconocimiento/auto–reflexividad puede verse afectado fundamentalmente por la dinámica relacional de la evaluación, apoyarlo es incompatible con el contexto de conformidad y asimetría de poder en el procedimiento de evaluación del insight. En otras palabras, la situación de conformidad y las relaciones asimétricas de poder son especialmente problemáticas en el contexto de la exploración del insight de los propios estados mentales y experiencias porque pueden afectarlo negativamente. El documento aboga por un cambio de perspectiva no sólo en lo que respecta a cómo debe considerarse el insight –de modo que la influencia de las interacciones de evaluación se incluya adecuadamente en la evaluación–, sino para qué puede servir la evaluación del insight: como base para el apoyo en lugar de para la evaluación de riesgos o la prevención.

Nos basamos en estos dos argumentos para desarrollar sugerencias sobre cómo podría enfocarse de forma diferente el insight. Basándonos en un análisis de un caso, ilustramos en primer lugar una forma en la que el insight puede apoyarse relacionalmente, antes de desarrollar directrices para una comprensión del insight orientada al apoyo. También indicamos que esta interpretación cumpliría mejor que las conceptualizaciones y prácticas existentes los requisitos de los derechos humanos, en particular el paso al paradigma de la toma de decisiones con apoyo. El artículo está estructurado de la siguiente manera: la primera sección resume brevemente los debates existentes en torno a la inclusión del cumplimiento del tratamiento en las conceptualizaciones y escalas de insight, y discute si basarse en las buenas prácticas es suficiente para evitar los problemas que esta inclusión puede generar. La segunda sección muestra que las conceptualizaciones y escalas de insight también exigen el cumplimiento del

discurso médico. Expone una oscilación entre la noción amplia y la estrecha de insight que tiene implicaciones problemáticas en términos de ética y derechos humanos. En la tercera sección, analizamos los pasos que tienen lugar en el procedimiento de evaluación del insight, para demostrar que el insight se evalúa a través de un compromiso interactivo, que requiere pasos mentales que dependen de la naturaleza y la calidad de la situación de evaluación, el contexto y, sobre todo, las relaciones. También en este caso, el enfoque estándar se basa en la conformidad, ya que sólo permite una configuración específica de esta interacción. En la siguiente sección se presenta el insight como un constructo interactivo y negociado dinámicamente. Ofrece un ejemplo de lo que implica apoyar la perspicacia como autoconocimiento. El documento concluye con una serie de directrices.

Cumplimiento del tratamiento

A pesar de la variedad de conceptualizaciones y escalas de insight propuestas, existen algunas características comunes. El insight se entiende como multidimensional, y sus principales componentes propuestos pueden resumirse como, a grandes rasgos, (a) conciencia de enfermedad mental y síntomas, (b) conciencia de la necesidad de tratamiento. Aunque algunas escalas incluyen adicionalmente (c) la comprensión de las implicaciones y el impacto social de la enfermedad, y la capacidad de planificar, y (d) distinguir la conciencia de los síntomas de su atribución a la enfermedad, Ken Kress (13) sostiene que, de hecho, sólo hay predominantemente dos dimensiones principales del insight en salud mental: (1) el reconocimiento de la enfermedad mental y (2) el reconocimiento de la necesidad de tratamiento. Sin embargo, la inclusión de (b) – y específicamente el cumplimiento del tratamiento como prueba de ello– como componente del insight, ha sido controvertida, tanto desde una perspectiva conceptual como epistemológica.

Uno de los primeros instrumentos diseñados para medir sistemáticamente la falta de insight fue el ítem G12 de la Escala de Síntomas Positivos y Negativos de la Esquizofrenia (PANSS), publicada en 1987 (14). El ítem G12 describe siete niveles de falta de insight. El criterio para el penúltimo nivel 6, que describe la falta de insight como "grave", es que el paciente niegue haber tenido alguna vez un trastorno o síntomas psiquiátricos o la necesidad de tratamiento, pero que, no obstante, cumpla con el tratamiento. Es la falta de cumplimiento del tratamiento lo que le lleva a uno al nivel superior 7: falta de insight "extrema" (15). En otras palabras, la escala propone que si uno no cree que tiene un trastorno o que necesita medicación, es más perspicaz cumplir el tratamiento de todos modos que no cumplirlo. Desde el punto de vista conceptual, esto parece extraño. No obstante, la mayoría de las otras escalas principales, como ITAQ, SAI-E y SUMD, también otorgan puntos por el cumplimiento del tratamiento y las respuestas negativas se puntuarán como menor insight (16–18). En estas escalas, estar de acuerdo con el tratamiento es siempre más insight que no estarlo.

Esto parece no captar la opción de que, como parece intuirse, las opiniones de un individuo sobre el tratamiento pueden ser tanto positivas como negativas, y quizá ambas, sin relación con el insight. Por ejemplo, rechazar los tratamientos farmacológicos puede tener otras razones, como los efectos secundarios, querer capear el temporal, probar tratamientos alternativos, explorar la propia locura o incluso gustar de ciertos aspectos de la misma. Rechazar los tratamientos psicoterapéuticos puede deberse a que uno no quiere examinar algo traumático o hablar de emociones. Todo esto puede ser la base de perspectivas completamente perspicaces. No es necesario querer someterse a un tratamiento para ser perspicaz, pero puede debatirse si someterse a un tratamiento es más perspicaz que dejar de fumar, comer menos, hacer más ejercicio o seguir otros consejos de salud.

Quizás no haga falta decir que en la práctica, o al menos en la buena práctica, el evaluador de insight reconocerá tales razones como insight aunque los propios instrumentos no lo hagan. Sin

embargo, por debajo se esconde una presuposición olvidada: es inevitable que sea el clínico quien distinga entre una razón (insightful) para rechazar el tratamiento –digamos, los efectos secundarios, que es un término y un fenómeno reconocibles para el clínico– y otra (presumiblemente no insightful), digamos, que la medicación es veneno (que un psiquiatra formado podría tener más dificultades para aceptar como razonable). Por ejemplo, un clínico podría juzgar que simplemente no es válido no creer en la medicación, o no querer tomarla sin ninguna razón en particular (a pesar de que algunas personas no quieren dejar de fumar sin ofrecer ninguna razón para ello, y se les permite hacerlo). Incluso en la buena práctica clínica, se deja a la discreción del psiquiatra decidir cuáles son razones válidas o inválidas. Dependiendo de las salvaguardas legales, la discreción del clínico podría estar matizada por el requisito de que dos clínicos estén de acuerdo, y por el derecho a apelar, como en Inglaterra, ante los Tribunales de Salud Mental. Pero lo fundamental sigue siendo que la validez la decide un médico o un grupo de médicos, al menos hasta que se cuestione mediante procedimientos de revisión legal.

Así, a pesar de las buenas prácticas que pueden ir más allá de lo que espera el instrumento, incluir la adherencia al tratamiento en las conceptualizaciones de insight sigue siendo problemático: viola el derecho a decidir no sólo sobre el propio tratamiento, sino también sobre los propios valores. En el caso de que la opinión del clínico sobre el tratamiento difiera de la del paciente, puede exponer a este último a sufrir perjuicios en materia de derechos humanos, como la privación (injustificada) de libertad, la negación del derecho al respeto de la integridad física y mental o la pérdida del derecho a la intimidad. Además, algunos casos de malas prácticas y los riesgos no accidentales de tales malas prácticas ya son suficientes para preocuparse por los requisitos en materia de derechos humanos.

Además de conceptualmente, el cumplimiento terapéutico ha sido un componente polémico del insight también desde el punto de vista epistemológico. Aunque se ha estudiado ampliamente, persiste el desacuerdo: algunos creen que se ha alcanzado un consenso en que el insight es un predictor de la adherencia al tratamiento [(3) p. 1], mientras que otros afirman que los estudios produjeron resultados no concluyentes (1). La relación entre la comprensión de las propias experiencias y las decisiones sobre el tratamiento es compleja. Las razones de esta complejidad se deben en parte a los diferentes niveles de conciencia de la mente y a su tendencia a permitir estados y creencias contradictorios. Como advierte David: "La gente aceptará e incluso agradecerá el tratamiento mientras siga manteniendo que no tiene una enfermedad y viceversa". (19) En segundo lugar, la profunda y continua influencia de los demás en nuestra percepción y nuestras decisiones añade más complejidad. Como reconocen McEvoy et al., "[puede ser] que el cumplimiento de los pacientes hospitalizados refleje de forma más inmediata la socialización de los pacientes a los comportamientos esperados que cualquier reconocimiento claro de la necesidad de tratamiento" [(16) p. 46]. Greenfeld et al. insinúan que simplemente el tipo de preguntas que se han formulado importa con respecto a los resultados en la investigación sobre el insight [(20) pp. 250–251].

Esto ya apunta a la importancia del procedimiento, el contexto y las cuestiones relacionales en las evaluaciones del insight, a las que nos referiremos más adelante. Pero antes, veamos si la cuestión del cumplimiento se resuelve si el cumplimiento del tratamiento se elimina de las conceptualizaciones del insight.

Cumplimiento del modelo médico

En respuesta a las dudas sobre el cumplimiento del tratamiento como componente del insight, algunos han ofrecido enfoques alternativos. Una solución propuesta ha sido centrarse en los beneficios del tratamiento para el paciente (eliminando el enfoque en la aceptación de un

diagnóstico concreto) (21). Sin embargo, esto conlleva sus propios problemas, por ejemplo, que la persona no reciba la atención y el apoyo adecuados en el sistema actual, o entrar en una especie de dilema de "consentimiento no informado" [(22) p. 85]. Por otro lado, Markova et al. – concluyendo que no existen fundamentos teóricos para considerar el cumplimiento del tratamiento intrínseco al concepto de insight [(23) p. 86]– eliminaron los ítems referidos al tratamiento de su escala de 1992 (véase en la Tabla 1 las características de las principales escalas de insight, incluida la de Markova et al.).

Tabla 1 Características de las principales escalas de insight y temas de interés.

Instrumento Insight	Características del instrumento	Cuestiones que preocupan
Ítem G12 en la escala del síndrome positivo y negativo para la esquizofrenia (PANNSS)[14]	<p>1) Definición/componentes: La falta de percepción se define como</p> <ul style="list-style-type: none"> • comprensión deficiente de uno mismo • condición psiquiátrica y situación de vida • falta de reconocimiento de enfermedades psiquiátricas o síntomas, • negación de la necesidad de hospitalización y tratamiento • mala anticipación de las consecuencias y planificación poco realista <p>Siete niveles de gravedad de la falta de insight. Negación de enfermedad o síntomas psiquiátricos y negación de la necesidad de hospitalización y tratamiento es considerado como una grave falta de insight; rechazo de la medicación se considera una falta extrema de insight.</p> <p>2) Actitud en relación tanto con el pasado como con el presente se consideran experiencias.</p>	<p>Ser calificado como alguien que tiene insight requiere la aceptación del discurso psiquiátrico, el tratamiento médico, y cooperación con terapeutas.</p> <p>El documento que acompaña a la escala juzga el desacuerdo con el médico y la hostilidad hacia ella/él, sarcasmo, falta de cooperación o falta de respeto, como parte de la patología.</p> <p>El instrumento no tiene en cuenta que algunos de los elementos medidos (por ejemplo, tensión, ansiedad, etc.) pueden ser en parte resultado de la situación de la entrevista en sí más que de una patología.</p> <p>No tiene en cuenta los antecedentes socioculturales ni requiere autorreflexividad por parte del médicos como sobre la distancia social con el paciente y la calidad de la relación.</p> <p>El tratamiento se refiere únicamente a hospitalización y tratamiento psiquiátrico.</p> <p>Explicar la necesidad de tratamiento en relación con otros problemas (no psiquiátricos), como ansiedad, la tensión o la dificultad para dormir se considera "racionalización". Sólo la plena aceptación de la psiquiatría se considera reveladora [insightful].</p> <p>Negar la enfermedad pero tomar medicamentos de todos modos se considera más revelador que negar la enfermedad y rechazar la medicación.</p>
Insight y Tratamiento Actitudes Cuestionario (ITAQ) (16)	<p>1) El cuestionario de insight intenta establecer:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Reconocimiento de problemas mentales • Reconocimiento de la necesidad de hospitalización • Reconocimiento de la necesidad de tratamiento con medicamento • Reconocimiento de la vulnerabilidad a la recurrencia de problemas • Actitud hacia la medicación e intención de tomarla después del alta <p>2) La escala pregunta sobre problemas mentales, necesidad de hospitalización y necesidad de medicación en relación con la experiencia pasada y presente, y en relación con el futuro.</p> <p>3) La escala pide a la persona una explicación en relación con sus respuestas.</p>	<p>Ser calificado como alguien que tiene insight requiere que el paciente acepte que tiene una enfermedad (psiquiátrica), la aceptación del tratamiento y la atribución de experiencias de enfermedad.</p> <p>La escala advierte que una explicación adecuada de la enfermedad teniendo en cuenta los antecedentes socioculturales y educativos de la persona puede considerarse completamente reveladora, incluyendo, por ejemplo, el estrés, los antecedentes familiares, etc. Sin embargo, en la siguiente sección, si una experiencia particular se entiende como una reacción a acontecimientos externos, como estrés, cansancio, etc., esto se considera sólo parcialmente revelador. La percepción plena sólo se establece si la persona adopta plenamente una visión médica.</p> <p>No requiere autorreflexividad por parte de los médicos, como la distancia social con el paciente y la calidad de la relación.</p>
Escala para evaluar el desconocimiento	<p>1) La escala tiene una lista de síntomas de 17 ítems que deben completarse antes de la escala.</p> <p>La escala consta de tres ítems resumidos:</p>	<p>Ser calificado como alguien que tiene insight requiere la aceptación del discurso psiquiátrico.</p> <p>El tratamiento se refiere únicamente a medicación.</p>

<p>del trastorno mental (SUMD) (18)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Conciencia del trastorno mental/problema psiquiátrico • Conciencia de los efectos logrados con la medicación. • Conciencia de las consecuencias sociales del trastorno mental. <p>Después de eso, se evalúa el insight y la atribución de los más relevantes de los 17 síntomas. La percepción puede ser parcial. El insight es "específico de la modalidad": puede variar según las diversas manifestaciones de la enfermedad y puede estar presente en relación con un síntoma particular pero no con otro.</p> <p>2) Se evalúa la conciencia de cada elemento y síntoma en relación con la experiencia actual y con episodios pasados.</p>	<p>Si la persona cree que el medicamento no ha disminuido sus síntomas, se considera que no lo sabe. No se considera ninguna otra creencia o explicación con respecto al tratamiento.</p> <p>Aunque en el artículo adjunto los autores reconocen que lo que constituye un signo o síntoma de un trastorno mental puede variar ampliamente de una cultura o subcultura a otra, esto no se refleja en la escala y (presumiblemente) se deja a la opinión del médico.</p> <p>La escala no requiere autorreflexividad por parte de los médicos, como la distancia social con el paciente y la calidad de la relación.</p>
<p>Cuestionario Insight in Psychosis/Escala Insight (IS) (23)</p>	<p>1) El insight se describe en relación con una experiencia de cambio:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Experiencia de cambio • Dominio del cambio percibido (dentro de uno mismo, el medio ambiente, o ambos) • Foco de cambio (pensamientos, sentimientos, etc.) • Atribuir los cambios percibidos a la enfermedad. <p>Orientada a la práctica: la escala se basa en un concepto más amplio de insight como autoconocimiento, conocimiento de la enfermedad y cómo ésta podría afectar su capacidad para funcionar en el entorno. Se centra en la experiencia subjetiva del paciente y su relación con el medio ambiente, en lugar de diagnóstico o etiquetado.</p> <p>2) En la nueva versión se eliminaron elementos relacionados con opiniones sobre hospitalización o medicación.</p>	<p>Aunque se eliminaron las referencias a la necesidad de tratamiento y hospitalizaciones, la escala aún otorga puntos por percepción sobre la base de admitir que uno está "enfermo", que hay algo "mal" y que uno se siente diferente de lo "normal".</p> <p>Atribuir experiencias a "sentirse cansado" o algo similar no se considera revelador.</p> <p>La escala no tiene en cuenta los antecedentes socioculturales ni requiere autorreflexividad por parte de los médicos, como la distancia social con el paciente y la calidad de la relación.</p>

Cuando eliminamos el componente de cumplimiento del tratamiento de la evaluación del insight, la atención se centra en la conciencia de enfermedad. La nueva escala de Markova et al. se centra en las experiencias individuales. No obstante, el requisito de estar de acuerdo explícitamente con la idea de enfermedad sigue ahí. Para puntuar el insight es necesario estar de acuerdo con afirmaciones como "estoy enfermo" y en desacuerdo con afirmaciones como "no me pasa nada" [(23) p. 87]. Otras escalas enmarcan la toma de conciencia en términos aún más explícitamente médicos:

"1. En el momento de su ingreso en este hospital, ¿tenía problemas mentales (nervios, preocupaciones) diferentes a los de la mayoría de las demás personas? Explique". [(16) p. 47]

"2a. Preguntar al paciente: '¿Cree que tiene una enfermedad?'" procediendo a:

"2b. Preguntar al paciente: '¿Cree que tiene una enfermedad mental/psiquiátrica?'" procediendo a:

"2c. Preguntar al paciente: '¿Cómo explica su enfermedad?'" [(17) p. 806]

"1. En los términos más generales, ¿cree el sujeto que padece un trastorno mental, un problema psiquiátrico, una dificultad emocional, etc.?" [(18) p. 879]

Las escalas difieren en la terminología, refiriéndose a enfermedad mental, trastorno, preocupación mental, afección psiquiátrica y otros. Sin embargo, todas las escalas mencionadas dan puntos por insight cuando el individuo en cuestión reconoce tener una enfermedad y/o está de acuerdo con el diagnóstico. La cuestión del cumplimiento esperado en relación con el insight resulta ser más amplia de lo que cabría pensar.

De lo anterior se desprende que las escalas de insight más utilizadas necesitan un diagnóstico para que la evaluación tenga sentido. En primer lugar, se establece la presencia de síntomas y se da un diagnóstico; a continuación, se examina la apreciación del individuo sobre sus experiencias. Los instrumentos no pretenden evaluar si una persona padece una enfermedad mental, sino que dan por sentado que es así.

Como resultado, las escalas son insensibles a la hora de distinguir entre grupos de control sanos y personas con enfermedades mentales. Como dicen David et al. [(24) p. 1384]: "...pedir a una persona sana consciente de sí misma que realice la tarea metacognitiva de decir si padece una enfermedad mental o síntomas de la misma debería llevarle a un enfático 'no', mientras que el paciente con SCZ que carece de todo insight sobre su condición dará la misma respuesta, con la misma certeza." La Escala de Insight Cognitivo de Beck (BCIS) (25) intentó remediar esto proponiendo el "insight cognitivo", que se refiere a la capacidad de evaluar y corregir las propias creencias a través de las subescalas de autorreflexividad y autocerteza. Sin embargo, como señalan David et al. (24), la BCIS sigue refiriéndose a experiencias inusuales, que no todos pueden tener (o considerar "inusuales"). En resumen, si no hay un diagnóstico previo, o un juicio de que hay algo que está mal, es patológico, o al menos "inusual", los instrumentos de insight no tienen sentido.

Esto podría seguir sin parecer problemático, a menos que uno quiera problematizar los diagnósticos psiquiátricos en primer lugar, que no es lo que se intenta aquí. Sin embargo, incluso si las conclusiones relevantes sobre el insight clínico están "tan cerca de ser 'hechos' como cualquier otra cosa en la psiquiatría clínica" (3), la cuestión de que las escalas de insight no tienen sentido sin diagnóstico expone problemas con su conceptualización subyacente del insight. Como un rápido desvío para ayudar a dilucidar esto, veamos el uso de la palabra "insight" en los casos del Tribunal de Protección. Esto demuestra no sólo que el concepto se utiliza tanto

en el sentido clínico como en el genérico (no clínico) de la palabra, sino que además no siempre es posible determinar si los clínicos y los jueces se están refiriendo al insight clínico en particular. Por ejemplo, además del insight de P sobre su deficiencia o sus necesidades, que podría considerarse que se refiere directamente al " insight clínico", el término también se utiliza para referirse a:

- El insight de P para comprender las necesidades de los demás;
- El insight por parte de P de los efectos de sus acciones en los demás;
- El insight de P sobre sus relaciones personales;
- El insight de los rasgos de personalidad y los talentos propios de P;

Todo ello no suele formar parte de las evaluaciones de insight. Además, el término insight se ha utilizado incluso en los tribunales para referirse a la comprensión por parte del cuidador de las necesidades de P (26–30).

Esto indica que existen dos nociones de insight en juego en la investigación y la práctica psiquiátricas, así como en el ámbito jurídico. Como se mencionó al principio, las conceptualizaciones de insight van desde una conciencia más estrecha de un aspecto concreto de la enfermedad hasta una idea más amplia de autoconocimiento. En aras de la claridad, la tabla 2 ofrece definiciones orientativas de las dos nociones de insight.

Tabla 2 Dos nociones de insight.

<i>Noción estrecha de insight</i>	El insight es una cuestión de conciencia de la enfermedad (o deterioro), donde lo que cuenta como enfermedad (y deterioro) se entiende, en última instancia, en términos del modelo médico.
<i>Noción amplia de insight</i>	El insight es una cuestión de conciencia de la enfermedad (o deterioro), donde lo que cuenta como enfermedad (y deterioro) se entiende, en última instancia, en términos del modelo médico.

Hay un movimiento crucial en la base de las conceptualizaciones del insight en psiquiatría, a través del cual el insight (que en el caso de un cuidador, por ejemplo, describiría simplemente cómo entiende las necesidades de su paciente) se equipara exclusivamente con el hecho de que una persona esté de acuerdo con la interpretación médica de su experiencia.

Veamos algunos ejemplos para explicar por qué esto es problemático. Esta es una afirmación reciente en un artículo que defiende las conceptualizaciones del insight en psiquiatría:

"Insight" es otra palabra para autoconocimiento e incluso puede tener un sistema cerebral dedicado para su puesta en práctica. Se trata más de una conversación que mantenemos con nosotros mismos sobre lo que realmente creemos que de la opinión de los demás. Reconocer que uno está enfermo o discapacitado o que necesita ayuda nunca es fácil pero, sostenemos, es necesario para vivir una vida auténtica". [(3) p. 2].

En primer lugar, se equipara la percepción con el autoconocimiento; a continuación, se pasa implícitamente de la noción amplia de insight (autoconocimiento) de la primera frase a la noción estrecha (conciencia de enfermedad o deficiencia); y, por último, esta noción estrecha se vincula con un valor ético (autenticidad) que no está directamente relacionado con la medicina.

Se podría pensar que el paso de la noción amplia de insight a la estrecha es inocente y natural, dado el contexto. Cuando el autoconocimiento puede incluir varias dimensiones, se podría

pensar que la dimensión relevante en el contexto de la psiquiatría (y en los entornos jurídicos relacionados) es el autoconocimiento de la propia enfermedad o deficiencia mental[4]. Muchos han expresado su preocupación por que las escalas midan entonces esencialmente una discrepancia entre el individuo evaluado y el clínico (5, 31) o en relación con un "patrón oro" (24), una preocupación debatida en relación con el insight desde las definiciones de Jasper y Lewis de actitudes y juicios "correctos" [(17) p. 799] [(32) p. 333]. También puede ser metodológicamente sospechoso: la herramienta de medición espera una alineación del resultado con la persona que realiza la medición. Como han señalado Guidry–Grimes y otros, también es problemático debido al desequilibrio de poder entre el clínico y el paciente (5), a los resultados inconsistentes o no concluyentes en la investigación del insight, por ejemplo, en relación con la adherencia al tratamiento (1, 5), la cognición (33) y ciertas afecciones psiquiátricas (5); y simplemente porque la psiquiatría no es infalible (5). A pesar de estas preocupaciones, podría considerarse completamente legítimo que personas altamente formadas en un cuerpo especializado de conocimientos evalúen si una persona no experta cumple suficientemente con el patrón oro producido por este cuerpo de conocimientos.

Aunque así fuera, el problema que destacamos persiste. Independientemente de la norma de corrección de esta disciplina, de la naturaleza de la enfermedad mental o de la psiquiatría como ciencia médica, hay supuestos de cumplimiento subyacentes al concepto de insight psiquiátrico que proceden de la fusión de las dos nociones de insight. La noción operativa principal y explícita en la investigación y la práctica psiquiátricas es la estrecha (como se ha mostrado anteriormente, los instrumentos de insight necesitan un diagnóstico para que la evaluación tenga sentido). Sin embargo, esta noción se utiliza junto con la noción amplia de insight y a veces se confunde con ella. Es la noción amplia la que no sólo encubre el requisito de conformidad de la noción estrecha, sino que confiere al concepto su peso en entornos jurídicos y médico–legales.

Esto es más claramente visible en la intersección de la psiquiatría y el derecho. En el contexto de los tribunales y juzgados de salud mental que deciden sobre la capacidad mental, es razonable suponer que habría una diferencia significativa si en lugar de que los psiquiatras afirmen que las personas en cuestión carecen de insight, tales afirmaciones se desambiguaran para decir únicamente que las personas no cumplen las recomendaciones de tratamiento o el discurso o la situación de evaluación derivados del modelo médico de la psiquiatría. Una declaración desambiguada de este tipo podría seguir siendo relevante y útil para los tribunales y juzgados, pero es razonable esperar que no sea tan decisiva para determinar el destino jurídico de las personas en cuestión como afirmar que carecen de insight (algo que, como se señala en la Introducción, suele ser el único factor decisivo). Esta última afirmación podría malinterpretarse fácilmente como una afirmación sobre su capacidad general de autoconocimiento y autorreflexividad, que incluye otras consideraciones (como, por ejemplo, la autenticidad de la vida o lo que es necesario para ella), al margen de cuestiones médicas o psiquiátricas. En lugar de llamar la atención sobre las razones por las que una persona podría no cumplir con el tratamiento médico, el discurso y la relación de evaluación, una afirmación sobre la capacidad de discernimiento que no esté desambiguada entre la noción estrecha y la amplia de la capacidad de discernimiento podría resolver importantes cuestiones jurídicas y éticas mediante un equívoco, de modo que el perito sólo esté autorizado a hablar de la noción estrecha de la capacidad de discernimiento, pero se entienda que invoca la amplia.

Por lo tanto, si estos instrumentos deben considerarse "escalas de evaluación del insight" – entonces deberían ser válidos y funcionar para cualquier persona cuyo insight sobre sus estados y experiencias mentales pueda evaluarse, independientemente de cuáles sean estos estados y experiencias mentales–, también para personas sin diagnóstico ni enfermedad. Insight significaría simplemente una reflexión sobre los propios procesos mentales (o, de hecho, como en el caso del cuidador, más arriba, los procesos mentales de otra persona): es decir, referirse al (auto)conocimiento. Evaluar la reflexividad de una persona, o de una población de pacientes,

y la comprensión de sus experiencias podría ser entonces principalmente un esfuerzo exploratorio más que evaluativo: "¿cómo las entienden?".

Si, por el contrario, son instrumentos para medir lo mucho o poco que un paciente acepta que tiene una enfermedad en sentido médico para la que un tratamiento médico es el único o el más adecuado, entonces son, más bien, "escalas de evaluación del acuerdo con la opinión médica". En este segundo caso, a) estas escalas de evaluación necesitan efectivamente un diagnóstico previo a la evaluación (de lo contrario no hay nada con lo que medir el acuerdo), pero hay que tener en cuenta que b) no se puede puntuar alto en la "escala de acuerdo con la opinión médica" si *no se está de acuerdo*.

Si las escalas se refirieran realmente a la autorreflexividad/autoconocimiento (insight en sentido amplio), servirían para cualquier persona cuyo insight pudiera medirse. Por el contrario, la conceptualización subyacente del insight de los instrumentos de insight existentes se basa en una confusión que utiliza un concepto que implica una comprensión (autoconocimiento) pero que en realidad se refiere a una noción más estrecha (medir si la persona acepta la comprensión médica de su experiencia). Se trata de un problema conceptual de las escalas que, en su mayor parte, es independiente de lo que pensemos sobre la naturaleza de la enfermedad mental o la validez del diagnóstico.

Este problema afecta a la ética y a los derechos humanos, una vez que tenemos en cuenta cómo el modelo médico a menudo diverge de otros enfoques de las dificultades mentales, mientras que la ética y los derechos humanos exigen un respeto considerable por los demás enfoques. Como ponen de relieve algunos trabajos recientes, tanto el insight como fenómeno como su evaluación están fuertemente influidos por factores socioculturales. Un estudio de tríadas (paciente, familiar, clínico) realizado por Tranulis et al. (31) ha demostrado que al comparar el insight del paciente sobre su estado con el insight de un familiar sobre la enfermedad del paciente, estaban muy correlacionados aunque este último no padecía la enfermedad. Tanto los pacientes como su entorno creaban explicaciones para las experiencias utilizando sus antecedentes compartidos, sus experiencias vitales y sus puntos de vista sobre el estigma: en los participantes occidentales, los significados se construían en torno al estrés, las drogas y el exceso de trabajo, mientras que los participantes inmigrantes hablaban de fuerzas espirituales y religión. Los autores concluyen que "[l]as explicaciones congruentes con la cultura de la persona deben aceptarse como prueba de una buena percepción" [(31) p. 238].

En la literatura sobre escalas de insight hay algunos reconocimientos importantes de la influencia de los factores socioculturales en el insight. Los autores de SUMD hablan de la coherencia de los puntos de vista del paciente con su cultura [(18) p. 874] y la escala SAI se refiere a la plausibilidad de las creencias del paciente en relación con su entorno sociocultural (17). Sin embargo, en primer lugar, lo que se considera "plausible" se deja en manos del clínico y, en segundo lugar, no está claro qué ocurre cuando este medio incluye algo en lo que el clínico no cree. No hay directrices en el procedimiento sobre cómo deben tenerse en cuenta esas creencias. Tal vez lo que se espera es educar al paciente hacia las explicaciones médicas, como sugiere el estudio del relato de los psiquiatras sobre el insight mencionado anteriormente (6).

Algunos han propuesto que lo que puede considerarse insightful podría ser más inclusivo, por ejemplo, un simple reconocimiento de que uno tiene problemas que afectan a sus relaciones interpersonales y que probablemente continuarán sin adherencia al tratamiento [(22) p. 88], o un reconocimiento de algún tipo de cambio en el yo que afecta al funcionamiento social y sentir la necesidad de restitución, pero "independientemente de la atribución y de las vías de atención que la persona busque", [(34) p. 108]. Sin embargo, a pesar de estos puntos de vista, considerar sistemática y consistentemente el insight como independiente de la atribución de las experiencias a la enfermedad mental, incluso de otros modelos explicativos, y reconocer como insight

también a una persona que busca tratamientos no médicos, parece lo contrario de lo que permiten las conceptualizaciones dominantes del insight y las escalas.

Por lo tanto, aunque los profesionales de la salud mental y los investigadores estén de acuerdo en la importancia de los factores socioculturales y declaren estar abiertos a otras vías de atención, no está claro que esto ocurra sistemáticamente en la práctica. Al igual que ocurre con el reconocimiento de la necesidad de tratamiento (más arriba), la validez de los puntos de vista divergentes del modelo médico la adjudican los clínicos. En última instancia, nos encontramos ante otro caso de conformidad.

Esto es importante en relación con los sesgos que algunos señalan en estudios sobre insight (medido con escalas de insight) en relación con factores sociales y demográficos [(1) pp. 78–83]. Además, el estudio de Tranulis et al. halló pruebas de que la distancia social entre los antecedentes de los clínicos y los pacientes llevaba a los clínicos a tratar farmacológicamente con más facilidad a ciertos pacientes porque se sentían incómodos comprometiéndose con las creencias e ideas de esos pacientes [(31) pp. 228, 234–237]. Esto sugiere que, a pesar de algunas menciones importantes a la diversidad sociocultural en la bibliografía, la exigencia de conformidad con el modelo médico incorporado en las escalas sigue siendo problemática desde las perspectivas jurídica y ética. En el contexto ético y de derechos humanos en el que opera la atención médica (incluida la psiquiátrica), está ampliamente reconocido (al menos en las jurisdicciones liberales) que el interés superior de una persona no se agota en lo que médicamente le conviene. Por lo tanto, aunque los profesionales con formación médica suelen ser los más indicados para juzgar qué es lo que más conviene a una persona desde el punto de vista médico, esto no resuelve la cuestión de qué es lo que más le conviene en general. Los profesionales con formación médica no tienen conocimientos específicos para resolver esta cuestión y, lo que es más importante, su formación y conocimientos no les confieren ninguna autoridad especial en relación con esta cuestión más amplia. Además, el valor de la autonomía también entra en la ecuación: debe permitirse a la persona determinar lo que ocurre, incluso cuando no esté eligiendo el curso de acción que más le conviene (tanto el interés médico como el interés general), siempre que sea mentalmente competente (que es una condición necesaria y quizá suficiente para la autonomía).

Los avances más recientes –en particular la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD)– han afirmado que los derechos en cuestión también deben aplicarse a las personas con discapacidad y que cualquier restricción de estos derechos debe ser neutral con respecto a la discapacidad (es decir, debe aplicarse a todas las personas, independientemente de su discapacidad). De lo contrario, estas restricciones serían discriminatorias.

Así pues, si se acepta la falta de perspicacia como motivo por el que sería éticamente permisible y compatible con la pregunta, tendría que ser la noción amplia. Además, cualquier evaluación de la misma tendría que hacerse extensiva a todo el mundo, sin restringirse a grupos de características protegidas, como las personas con enfermedades mentales. Las nociones psiquiátricas de insight, puesto que dependen de un diagnóstico y no son válidas para controles sanos, quedarían por tanto excluidas, ya que de lo contrario habría problemas de discriminación directa. Esto no tiene nada que ver con preocupaciones epistémicas sobre la psiquiatría. Más bien se debe al hecho de que la conformidad con el modelo médico de la psiquiatría no es algo que se pueda exigir legítimamente a las personas cuando se trata de cualquier restricción de sus derechos individuales por su propio bien.

La ética liberal moderna y los derechos humanos exigen que tales restricciones y, de hecho, cualquier salvaguarda desplegada para garantizar la autonomía se basen en razones que la persona pueda respaldar, respetando así sus derechos, voluntad y preferencias [(35) p. §12(4)] Las opiniones de la psiquiatría sobre cómo una persona se entiende a sí misma no establecen

por sí mismas que la persona las tome como determinantes o necesarias para lo que cuenta como autoconocimiento y autorreflexividad. Mientras que el juicio sobre si una persona es conforme con el discurso médico es algo que estaría permitido informar a los juzgados y tribunales, la cuestión de si esto significa o no que la persona carece de insight en sentido amplio, tendría que ser dejada abierta por los peritos psiquiátricos.

Cumplimiento de la relación de evaluación

Cabe preguntarse cómo se puede evaluar el insight de alguien sin juzgarlo en función del modo (médico) del clínico, o de alguna norma "correcta" o "de oro" aceptada. Esperamos ofrecer algunas respuestas en el resto de este artículo.

Una respuesta podría ser, como vimos anteriormente, incluir las valoraciones de un cuidador o familiar. David et al. (24) advierten de que esto plantea un problema similar al del patrón oro, pero señalan que la metodología es coherente al mostrar una estimación más baja del déficit por parte de los pacientes en comparación con los cuidadores. Aunque sin duda se trata de una metodología valiosa, incluso cuando la opinión de una persona sobre sus experiencias o su necesidad de ayuda difiere de la de sus familiares o compañeros, esto no es concluyente sobre la falta de perspicacia de alguien. La metodología de buscar simplemente la discrepancia no es sensible a posibles variables mediadoras, por ejemplo, las motivaciones emocionales de cada uno de estos grupos detrás de sus estimaciones, como el cansancio de los cuidadores, su aversión al riesgo en comparación con la de los pacientes, su sentido de la responsabilidad, etc.

Esto pone de relieve otro presupuesto que comparten las conceptualizaciones y escalas de insight existentes: que el insight es algo intrapersonal. Aunque puede tener entre sus condiciones generadoras factores socioculturales, ninguno de los métodos de evaluación tiene en cuenta explícitamente la dinámica relacional de las evaluaciones del insight. Por ejemplo, ninguno incluye mecanismos de autorreflexión por parte del evaluador sobre cómo los factores de confusión (como la distancia social o la dinámica interpersonal, u otras diferencias mencionadas anteriormente) podrían haber influido en los resultados.

Y, sin embargo, los términos utilizados en relación con las evaluaciones de insight, como "con cuerda con", "cumple con", "se compara con", ponen de relieve que el insight tiene una dimensión relacional que el término centrado en el individuo "conciencia de enfermedad" oscurece: el insight no es un simple "autoconocimiento" intrapersonal; se evalúa dentro de un entorno interpersonal y social, a través de una interacción, que afecta y co-construye el fenómeno que se está examinando.

Esto queda más claro si analizamos la forma en que se evalúa el insight, ya sea con escalas de insight en la investigación o de manera informal en la práctica clínica. La "evaluación del insight" parece una descripción incompleta de lo que realmente ocurre. Una descripción mejor sería: establecer la naturaleza de la conciencia a través de la comunicación entre el individuo y el clínico. De hecho, tanto McEvoy et al. [(16) p. 43] como David [(17) p. 799] citan la definición de insight de Eskey de 1958 como "la presencia de conciencia verbalizada..." (énfasis añadido). Podemos ampliar aquí el término "verbalizado" para incluir otros tipos de comunicación, pero dado que el insight de otra persona es algo que sólo puede establecerse a través de la comunicación, lo que, engañosamente, se denomina simplemente "consciencia" debe incluir una serie de pasos para que se considere que la persona tiene insight por otra persona:

Paso 1 Un reconocimiento –cruzar el umbral de la conciencia– sobre algo en las propias experiencias (*autoconciencia interior*);

Paso 2 Dar sentido a las etiquetas y descripciones disponibles que presenta el equipo de atención clínica (*capacidad cognitiva y antecedentes socioculturales*);

Paso 3 Conectar las etiquetas con las experiencias en uno mismo y comprender las implicaciones (*autorreflexividad, y aceptar una visión de uno mismo como poseedor de alguna característica indeseable*);

Paso 4 Reconocimiento de esta conexión ante el clínico/equipo asistencial, es decir, aceptar públicamente (interpersonalmente) la conexión entre la experiencia y su definición médica (*aceptar la visión que el otro tiene de uno mismo como poseedor de alguna característica indeseable*).

Cada uno de estos pasos es necesario para que el clínico establezca una existencia de "conciencia". Los pasos muestran que la percepción está integrada en la dinámica interpersonal y depende de la confianza, la comunicación abierta, el equilibrio de poder y la negociación del lenguaje. Revelan que lo que actualmente denominamos "conciencia de enfermedad" de la paciente ya es, de hecho, en cierto sentido, conformidad: con un discurso médico concreto que se le presenta, como ya se ha señalado anteriormente; pero también con la situación de evaluación (el procedimiento, el contexto, la forma en que el equipo clínico se relaciona con ella y describe su experiencia y sus implicaciones). Ninguna de las herramientas de evaluación del insight lleva incorporado un mecanismo que tenga en cuenta la influencia de la dinámica interpersonal en el modo en que una persona da sentido a su (mala) salud mental.

Considere las instrucciones del documento de presentación de la escala PANSS. En él se aconseja el siguiente procedimiento de evaluación: una entrevista clínica semiestructurada (complementada en algunos de los ítems, pero no en el G12, por informes del personal de atención primaria o de la familia) obtiene datos del paciente, que el clínico aplica después al formulario de 30 ítems. La entrevista debe ser, según las instrucciones de los autores, al principio "no directiva, no desafiante", para establecer una buena relación con el paciente, pero ya en la segunda fase aconsejan al entrevistador que continúe con preguntas capciosas, al principio "no provocativas", pero luego directamente sugestivas, como "¿Tiene poderes especiales o inusuales? ...¿Está usted en una misión especial de Dios?". La entrevista culmina en la fase cuatro que, según el documento, requiere un sondeo aún más "directivo y enérgico de las áreas en las que el paciente se mostró a la defensiva, ambivalente o poco colaborador". Si el paciente ha evitado reconocer abiertamente que padece un trastorno psiquiátrico, se le someterá a "una mayor tensión y prueba de límites..." y se explorará su "susceptibilidad a la desorganización" [(14) p. 263]. Este procedimiento, argumentan los autores, permitirá observar, entre otras cosas, tensión, mala compenetración, falta de cooperación y hostilidad, desorganización cognitiva, falta de fluidez en la conversación y ansiedad, considerados como algunos de los síntomas de la esquizofrenia.

Resulta desconcertante que el procedimiento PANSS indique que una persona vulnerable debe ser sometida a "sondeo directivo y enérgico", "mayor tensión y prueba de límites..." y prueba de "susceptibilidad a la desorganización". En primer lugar, los "síntomas" buscados, como la falta de compenetración, la tensión, la falta de cooperación, la hostilidad, la ansiedad o incluso, en casos extremos, la desorganización cognitiva, podrían ser una respuesta esperable a ese estrés interpersonal. En segundo lugar, someter únicamente a las personas que percibimos que tienen una deficiencia a pruebas estrictas sobre sus creencias, con la consecuencia de coaccionarlas potencialmente para que hagan algo, es problemático desde el punto de vista de los derechos humanos. Todos operamos con ciertas creencias en el trasfondo de nuestro pensamiento, que no todos los demás compartirían[5]. Y lo que es más importante, este planteamiento es contraproducente para evaluar la perspicacia, ya que afecta a la capacidad de pensar y reflexionar[6]. Por último, el uso de preguntas capciosas para obtener supuestas pruebas, en este caso sobre la falta de insight, también es una práctica problemática desde el punto de vista jurídico y de la investigación[7]. El ítem G12 de la PANSS es una de las herramientas de evaluación del insight más utilizadas en la investigación psiquiátrica (1, 41).

¿Existe un problema general con las preguntas de sondeo o podría simplemente implementarse el instrumento de una manera mejor y más sensible? Veamos primero un punto importante sobre la influencia de la deseabilidad de un rasgo particular en la tendencia de una persona a admitir que posee ese rasgo (24), antes de volver a cómo se podrían utilizar las preguntas de sondeo en la viñeta de la siguiente sección. Los estudios a menudo intentan sortear la influencia de la deseabilidad del rasgo mediante el uso de viñetas en tercera persona y/o escenarios en los que admitir un problema psiquiátrico aporta al protagonista algún tipo de beneficio (financiero). Sin embargo, a pesar de esto, en el estudio de David et al. (24) los controles sanos se dejaron influenciar más por los beneficios de admitir una enfermedad mental que los participantes con un diagnóstico. Los autores consideran que esto podría deberse a una verdadera incapacidad de las personas con el trastorno para reflexionar con precisión sobre su propia condición y/o un sesgo en la evaluación del material. Sin embargo, también puede ser que sea más fácil para los controles sanos ver el beneficio de admitir algo que saben que no es (actualmente) cierto sobre ellos mismos, que para alguien a quien la situación le afecta demasiado. En este caso, precisamente la renuencia a admitir podría ser una señal de admisión, indicando, por ejemplo, un conflicto interno entre los Pasos 3 y 4 anteriores.

Esta reticencia podría sugerir que el factor de enfrentarse al estigma está afectando al insight, tal y como argumentan Lysaker et al. (42). Pero también podría reflejar algo sobre la relación con los evaluadores del insight. Incluso si una persona es consciente internamente de que hay algo "que no funciona", es posible que no quiera reconocerlo ante el evaluador en cuestión (como un desconocido que está llevando a cabo una investigación de insight) ni estar de acuerdo con su enfoque (como un sondeo enérgico). De hecho, puede que no estén dispuestos a "confesar" que algo va mal a un médico, sino que prefieran a personas legas de confianza de su entorno. Para que uno pueda aceptar al otro como alguien a quien reconocer cosas, compartirlas e incluso responder, tiene que haber una buena relación. Así pues, la reticencia puede reflejar la calidad de la relación, no el nivel de perspicacia. De hecho, el nivel de comprensión que alguien pueda alcanzar puede depender de la naturaleza y la calidad de la relación.

Teniendo en cuenta los pasos anteriores, especialmente el paso 4, el insight de alguien es, al menos en parte, producto de un proceso de negociación relacional, en el que tanto el individuo como el clínico intentan dar sentido a la experiencia y las necesidades de ese individuo. Pero la situación estándar de evaluación del insight proyecta una relación de poder asimétrica entre el evaluador y el evaluado, ya sea en el contexto de la investigación o de la práctica clínica, que puede sesgar el proceso de negociación. Impide que se den las condiciones que apuntalan y posibilitan el insight, como la exploración, el descubrimiento, la asunción de riesgos, la comprobación de posibilidades, el tiempo y la confianza. Puede crear resistencia en lugar de confianza y sitúa en el centro del desacuerdo la evaluación de la percepción. La percepción de falta de poder, la resistencia a la coerción y el rechazo a los intentos de socavar su autoconcepto se han identificado como algunas de las razones por las que las personas rechazan la medicación [(6) p. 1464]. Como describen Amador y Kronengold, el desacuerdo puede crear frustración mutua, y el individuo puede rechazar el tratamiento o aceptarlo sólo para recuperar su libertad. Esto no es específico de las personas con discapacidad o vulnerabilidad mental; es, reconocen los autores, "lo que cualquiera de nosotros haría" [(41) p. 3].

Así pues, el problema del cumplimiento no se resuelve aún eliminando el cumplimiento del tratamiento de las escalas de insight; y ni siquiera mediante el desarrollo de métodos de evaluación que no se centren en la aceptación del lenguaje psiquiátrico. Hay un problema de conformidad en la propia situación de evaluación estándar, como se resume más arriba en el paso 4 de la evaluación. Esto no quiere decir que la psiquiatría tenga la intención o el objetivo de intimidar o controlar, sino que puede estar creando condiciones con sus modelos conceptuales y procedimientos, donde esto puede ocurrir fácilmente y sin darse cuenta. Como dicen los autores del estudio de los relatos de los psiquiatras sobre el insight: "No afirmamos que la

imposición de la perspectiva médica se haga con el objetivo explícito de imponerla. Más bien, resulta de lo que podría denominarse el 'habitus profesional' del médico, que inviste al médico con el poder de imponer su perspectiva" [(6) p. 1465].

Para poder comprender adecuadamente la forma en que sus pacientes dan sentido a sus experiencias, se requiere una relación más igualitaria. Por lo tanto, el evaluador también tendría que valorarse a sí mismo, su enfoque, la calidad de su relación con su paciente, sus propias posiciones sociales y las del paciente: variables que actualmente no aparecen en la investigación sobre el insight. En otras palabras, la evaluación de la autorreflexividad de alguien, tal y como exige el insight, tendría que incluir la autorreflexividad del propio evaluador, en particular sobre cómo podría estar influyendo en aquello que está intentando medir.

Las recientes convenciones de derechos humanos permitirían a la persona cierto margen de maniobra para rechazar quién la evaluará y cómo. La CDPD y el concepto ético de autonomía, por ejemplo, conceden a las personas –incluidas las personas con discapacidades, entre las que se incluyen las enfermedades y deficiencias mentales– la posibilidad de decidir cómo, dónde y quién aplica determinados procedimientos de protección. Asimismo, el contexto de la investigación podría ser un caso ligeramente diferente, ya que las evaluaciones de insight se realizan de forma voluntaria y la ética de la investigación exige que se establezcan salvaguardias. No obstante, como se señala en la introducción, los resultados de la investigación sirven para la clasificación y el diagnóstico de las enfermedades mentales y afectan a personas que no han dado su consentimiento para participar en la investigación. Podría decirse que es razonable exigir que se establezcan más controles y equilibrios. Por ejemplo, Freyenhagen y O'Shea han argumentado que la clasificación de las enfermedades mentales no debe dejarse únicamente en manos de la profesión médica –porque las cuestiones en cuestión no son sólo médicas, sino que afectan a valores sobre los que las personas pueden discrepar razonablemente–, sino que cualquier decisión de este tipo debe ser examinada también por instituciones democráticas en las que se dé voz a los expertos por experiencia (43). Del mismo modo, el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre el derecho a la salud ha pedido a todos los Estados que adopten "medidas inmediatas para establecer marcos participativos inclusivos y significativos en el diseño y la toma de decisiones en torno a las políticas públicas" de salud mental, en los que se dé voz a los usuarios de los servicios y a quienes se encuentran en las situaciones más vulnerables [(44) p. §92(a)].

Hemos argumentado en esta sección que no basta con considerar que el insight ha sido influido por un contexto sociocultural, sino que sigue formándose en una miríada de interacciones y condiciones sociales, incluso durante la evaluación del insight. Esto es algo que ni siquiera las nociones más inclusivas de insight recogidas en la literatura captan con precisión. Existen, a grandes rasgos, dos corrientes principales de investigación sobre el insight en psiquiatría, una centrada en los fallos de la metacognición (cómo una persona es capaz de incorporar nuevos conocimientos sobre sus capacidades o déficits a su conciencia de enfermedad) (24), y otra que defiende un enfoque más amplio para entender el insight (incluyendo factores como la capacidad para hacer frente al estigma, la cognición social y los antecedentes socioculturales) (1, 42). Ambos entienden el insight como algo que pertenece exclusivamente al propio individuo; conceptualizan el insight "en ... términos intrapersonales" [(3) p. 2].

En la siguiente sección, analizamos el insight como un constructo interactivo y negociado dinámicamente.

Insight construido relacionamente

Una buena relación terapéutica es uno de los factores que influyen de forma consistente en una mejor adherencia al tratamiento, síntomas menos graves, mejor funcionamiento social y menos

ingresos hospitalarios [(45) p. 517]. La literatura psicoanalítica muestra que una relación emocional positiva con el clínico mejora el insight en al menos algunos pacientes con psicosis (46, 47). Sin una buena alianza terapéutica, se ha visto que la mejora del "insight" viene acompañada del riesgo de deterioro del estado de ánimo y de la calidad de vida de los pacientes, o de la depresión subsiguiente (48, 49). Guidry–Grimes indica que una razón para prestar más atención a las evaluaciones del insight es que así se pueden sugerir estrategias más eficaces para apoyar la alianza terapéutica, lo que a su vez conduce a mejores objetivos de la atención [(5) p. 5].

En cierto sentido, una buena alianza terapéutica es similar a la toma de decisiones con apoyo, y quizá pueda considerarse parte de ella. Es una relación de confianza más que de influencia indebida; trata de capacitar más que de recurrir al interés superior o a la toma de decisiones sustitutiva; de capacitar y apoyar a la persona afectada para que ejerza su derecho a la autodeterminación, de apoyar a alguien para que tome sus propias decisiones. Esto puede incluir, por ejemplo, ayudarles a reflexionar sobre sus experiencias o a identificar su voluntad y sus preferencias, algo crucial para los requisitos de los derechos humanos (35). Esto puede ocurrir a través de una relación de respeto mutuo, en la que el clínico también puede aprender de la colaboración.

Los aspectos de la percepción del paciente sobre experiencias concretas se construyen de forma interactiva y dinámica en las negociaciones cotidianas. Por ejemplo, en la anorexia, preguntas como "¿He comido lo suficiente?" "¿Qué es suficiente?" "¿Debería hacer menos ejercicio?" "¿Cómo me siento si he hecho demasiado ejercicio?". "¿Qué situaciones me hacen caminar compulsivamente?". "¿Qué papel social tiene para mí comer?", etc., se discuten, se interpretan y se negocian entre el paciente y el equipo, y otros miembros de la familia. Otras explicaciones además de la enfermedad ("tal vez soy delgado por naturaleza", "soy lo suficientemente fuerte como para caminar") se prueban, se ponen a prueba, a veces se demuestran a la defensiva y se corrigen. Estas negociaciones pueden representar la entrada a través de la cual se desarrollan las opiniones del clínico sobre la percepción del paciente. Pero lo más importante es que estas negociaciones, aunque afectan a aspectos del insight del paciente, también son aspectos de su relación con el clínico. Esto significa que el insight del paciente depende, entre otras cosas, de esta relación. A menudo, los pacientes están dispuestos a seguir el tratamiento e incluso a mejorar por el clínico y por el bien de su relación, que valoran. Comen si el clínico se sienta con ellos. Aceptan afrontar la ansiedad de algo porque un miembro del equipo lo intenta con ellos. Les ayuda a creer en el proceso si sienten que los clínicos creen en ellos. Les da un impulso para comprometerse con las dificultades del proceso. Cuando es plausible considerar que al menos una parte de las dificultades de salud mental de alguien se derivan de sus circunstancias sociales e interpersonales, la relación con su clínico es una oportunidad para una experiencia mejor y más apoyada, incluyendo mejores formas de pensar sobre ellas.

Merece la pena considerar cómo la autorreflexividad del clínico sobre su trabajo podría incluirse en la reflexión sobre el insight del paciente. Es importante comprender cómo influyen o podrían influir en el insight. Tiene el potencial de situar al paciente en una posición más equitativa en su relación con los clínicos y eliminar la raíz de la relación entre insight y conformidad.

A continuación, resumimos una viñeta del libro de Christopher Bollas "When the Sun Bursts: El enigma de la esquizofrenia" (46). Bollas no habla directamente del insight, pero la viñeta ilustra cómo se puede apoyar el insight cuando se elimina la conformidad de la relación.

Bollas describe a su paciente, "Lucy", con la que trabajó por teléfono cinco veces por semana durante varios años. Lucy tuvo una infancia abusiva y malas experiencias en su juventud. A sus 55 años, lleva una vida solitaria y muy regulada en una remota isla del norte. Presenta alucinaciones y confusión, mezclando hechos de su vida cotidiana con mitos nórdicos de su entorno cultural. Durante varios años, Lucy aprovecha las sesiones para relatar malos recuerdos

de su época en la comuna, pero no es capaz de apropiarse de su propia narración momentos después y acusa al terapeuta de inventarse las cosas si intenta hablar de los acontecimientos difíciles. Sólo después de varios años es capaz de apropiarse de sus recuerdos.

Bollas centra su relato en un episodio en el que Lucy alucina con un dragón que ha venido a matarla como castigo por algo. Al teléfono con su terapeuta, Lucy corre gritando "Vete. Yo no he sido. Por favor, déjame en paz" [(46) p. 192].

¿Cuál es la reacción de Bollas ante la alucinación de Lucy? Recordando que antes le ha mencionado a Lucy lo bueno que era que sus malos recuerdos ya no se "arrastrarán", le plantea si esto podría haber traído a su mente la imagen de un dragón. Al principio, Lucy se enfurece porque no se cree que el dragón sea real. Pero al día siguiente, le acusa de haber invocado al dragón. Esta interpretación sigue basándose en una ansiedad persecutoria: "Dijiste: 'Tu dragón te atrapará'". [(46) p. 193]–, pero indica que algo de su sugerencia ha calado: ese dragón puede haber sido conjurado por algo que él había dicho. Quizá sea el primer paso para que ella sienta que el dragón puede ser "controlado" por alguien.

Los dos pueden entonces considerar juntos algunos pensamientos en relación con el dragón: uno es, que quizás Lucy sintió que su terapeuta pensaba que ella era un lastre. Esto la enfadó, y sintió como si le saliera fuego por la boca, evocando la imagen de un dragón. A Lucy le ayudó que pudieran hablar de sus sentimientos. Otro pensamiento que consideran es que el terapeuta estaba "alargando" las cosas más de lo que ella podía soportar y, por lo tanto, tenía razón en estar enfadada. Este reconocimiento también ayudó a Lucy: que el terapeuta era autorreflexivo acerca de que sus propias preguntas de sondeo habían ido demasiado lejos; que a pesar de que este sondeo forma parte de "su trabajo", importa cómo se hace y a veces no "hace las cosas bien" [(46) p. 194], lo que también tiene un papel directo en las experiencias de Lucy. En otras palabras, para las preguntas de sondeo es importante que exista una relación mutua y no asimétrica de cumplimiento y expectativa: la autorreflexividad del paciente debe ir acompañada de la del terapeuta.

Bollas tomó las alucinaciones de Lucy como expresiones de sus experiencias que él podía utilizar para llegar a ella: como herramientas para su comprensión de su estado mental, que luego le ayudaban a apoyar la comprensión de su experiencia. Tomó el contenido de las alucinaciones y los sentimientos que las acompañaban como válidos a primera vista y buscó el "razonamiento" que había detrás de experimentar ciertos sentimientos que culminaban en la imagen de un dragón. De este modo, los dos lograron comprender su vida interior (insight) y ella pudo desprenderse de la imagen.

Tras cinco años de análisis, Lucy ya no tenía alucinaciones. Poco a poco, los objetos de su mundo interno podían distinguirse del mundo objetal real, que en cambio "se había convertido en algo propio, no sujeto a la narración de nadie" [(46) p. 196]. Su experiencia de la realidad externa podía aproximarse a la del terapeuta.

Si comparamos esto con una concepción del insight en la que el clínico insiste en que Lucy reconozca que el dragón sencillamente no es real, lo reconoce como un síntoma patológico, que debe atribuir a su enfermedad mental (esquizofrenia) y tomar medicación para deshacerse de él, ¿es éste el único "insight" que puede considerarse válido y apropiado en la forma en que se relacionó con sus experiencias? ¿El único "insight" que se permite sobre las experiencias difíciles es la médica?

Nos parece una sugerencia sorprendente e incómoda. Lucy fue capaz, con apoyo, de reflexionar y procesar sus experiencias. Podría decirse que las herramientas de insight existentes no lo reconocen adecuadamente. Acercarse a ella con la expectativa de que reconozca sus experiencias como síntomas y enfermedad podría incluso inhibir en lugar de apoyar esta capacidad en su caso.

Parece difícil imaginar dentro del discurso psiquiátrico que la cuestión del insight de alguien que, por ejemplo, habla de ser "víctima de una conspiración para robarle su libertad" [(2) p. 1], o, para el caso, de ver dragones que intentan matarle, pueda abordarse de forma diferente: sin referencia a si cree que está enfermo, o incluso si sus experiencias siguen la realidad con exactitud, sino con referencias a si es capaz, al menos con apoyo, de relacionarse con sus experiencias de forma autorreflexiva. Abordar la cuestión del insight de forma diferente significaría también explorar cómo ambas partes, así como sus contextos socioculturales más amplios, han desempeñado un papel en las construcciones mentales emergentes, y que esto puede utilizarse para ayudar a comprender al paciente. Y lo que es aún más importante, que esto pueda servir para que los pacientes se entiendan mejor a sí mismos, para que adquieran una mayor comprensión de sus propias experiencias.

A su vez, resulta entonces difícil imaginar dentro del discurso psiquiátrico que alguien que no se crea enfermo de acuerdo con el modelo médico, pueda "utilizar y sopesar" el tratamiento propuesto adecuadamente para tomar una decisión por sí mismo (2).

En el discurso, centrado en las soluciones de tratamiento, las evaluaciones de riesgo y la planificación, es un reto pensar que toda comunicación, incluida la que tiene lugar en la evaluación del insight, puede tener múltiples capas, siempre haciendo más de lo que se intercambia en la superficie, y siempre desarrollándose en la interacción. El camino hacia la salud para alguien como Lucy dentro de los puntos de vista psiquiátricos sobre el insight parece restringirse a evaluaciones continuas de si lo que ella experimenta coincide con la realidad de los demás (y en particular de un conjunto de ellos, formados en el modelo psiquiátrico).

En su respuesta al artículo de Guidry–Grimes en el que se plantean preocupaciones éticas en torno al uso y las conceptualizaciones del insight (5), David y Ariyo (3) sostienen que las opiniones que cuestionan el insight dentro de las perspectivas de la ética, la filosofía, la autonomía y similares, deben distinguirse de la comprensión del insight como fenómeno. Sobre esto último, los académicos, "predispuestos a cuestionar, si no a rebatir, las pruebas y los hechos relevantes", pueden estar tranquilos porque se han realizado todas las revisiones sistemáticas y metaanálisis pertinentes, así como docenas de estudios sobre miles de participantes. Las conclusiones relevantes sobre el insight clínico están "tan cerca de ser 'hechos' como cualquier otra cosa en la psiquiatría clínica" [(3) p. 1].

Este punto de vista pasa por alto los conocimientos que estas perspectivas han aportado en las tres últimas décadas sobre cómo funcionan y se experimentan las personas a sí mismas. Las propias experiencias y la comprensión de las mismas, incluido el autoconocimiento y la autorreflexividad, se co–construyen continuamente, en cualquier momento, dentro de relaciones complejas reales y múltiples redes sociales (50–52). Esto significa que los demás son una parte dinámica fundamental de cómo se crea continuamente la comprensión de alguien sobre estas experiencias. De particular importancia para estos puntos de vista es también la inclusión de la temporalidad en la comprensión de una persona, tanto en el sentido de que una historia personal ha comenzado a ser entendida como inherente al pensamiento sobre la propia autonomía, así como que una persona continúa formándose a través de las relaciones [(53) p. 115]. Son las relaciones reales, las historias y los contextos socioculturales los que pueden, cuando las cosas van mal, dar lugar a ciertas características de la enfermedad mental (54).

Si las experiencias de una persona, incluida la reflexión sobre sí misma, se forman continuamente a través de dinámicas relacionales complejas y a través de interminables y cambiantes discursos de poder (55), entonces es contraproducente medir el insight en un contexto impregnado de requisitos de conformidad o como un rasgo de un individuo separado.

No está establecido que la conceptualización médica sea siempre la más útil antes de que haya datos en los estudios sobre insight acerca de, por ejemplo, las opiniones de los pacientes sobre

su relación con el clínico, las reflexiones de los clínicos sobre dónde pueden haberse equivocado en algunos de sus tratamientos, el insight siendo reconocido en puntos de vista diferentes al médico. Así pues, resulta tranquilizador que tanto las perspectivas de la ética y la autonomía como la investigación psiquiátrica entiendan que el insight es un "constructo biopsicosocial por excelencia" [(2) p. 3]. Esto significa que las partes psicosociales (el contenido de las alucinaciones, las condiciones socioeconómicas correlacionadas con determinados "síntomas", la correlación del insight con la forma en que el paciente ve su relación con el clínico, etc.) deben incluirse de forma sistemática y coherente en las conceptualizaciones y estudios del insight.

En resumen, la perspicacia, especialmente cuando se entiende en sentido amplio como autoconocimiento, tiene una dimensión social y relacional. Para el autoconocimiento, a menudo se necesita la ayuda de los demás, en el sentido de puntos de referencia y comprensión. Esta ayuda debe ser de apoyo, exploratoria, e incluir la autorreflexión por ambas partes; y no imponer un punto de vista médico. Aunque a menudo "reconocer que uno está enfermo o discapacitado o que necesita ayuda... es necesario para vivir una vida auténtica" [(3) p. 2], a veces, para vivir una vida auténtica, uno necesita primero que otra persona se comprometa con la "realidad" de sus dragones y le ayude a comprender cómo y por qué pueden haber surgido, en lugar de centrarse en la divergencia de sus respectivas formas de "realidad".

El insight es un concepto interesante y útil en contextos asistenciales, porque trata del autoconocimiento y la autorreflexividad comunicados a los demás. Es una herramienta esencial para ayudar al clínico a comprender cómo piensa, siente y experimenta las cosas la otra persona. Es esencial para diseñar el apoyo. Como sostiene Guidry-Grimes, debe ir más allá de la visión biomédica estándar del estado del paciente (5). Hemos sugerido que se trata de una comprensión profundamente relacional y dinámicamente negociada de la propia experiencia, en la que la relación particular con el clínico es una variable que la afecta a través de sus interacciones. La forma en que esto ocurre, en todos los mecanismos que la mente utiliza como metáforas, asociaciones y emociones en relación con el clínico, puede formar parte de la comprensión del insight.

Enfatizamos el apoyo como el comportamiento correcto a la hora de participar en los esfuerzos por obtener información. En parte, esto está motivado por consideraciones sobre lo que es mejor para el cuidado de las personas en cuestión. Pero también está motivado por la preocupación por los derechos humanos. El Comité de las Naciones Unidas de la CDPD y muchos otros han interpretado que la CDPD exige un cambio del marco de toma de decisiones por sustitución del interés superior a otro de toma de decisiones con apoyo (56-60), en el que se reconozca que todas las personas necesitan apoyo, incluso las que no tienen ninguna discapacidad, y que son agentes con plena capacidad jurídica, incluidas las que padecen las enfermedades y deficiencias mentales (o físicas) más graves. De hecho, un innovador informe de 2017 sobre salud mental publicado por el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre el derecho a la salud aboga por una vía de realización progresiva, al final de la cual no habría más evaluaciones y tratamientos involuntarios (44). La noción amplia de insight (como autoconocimiento) seguiría teniendo un papel que desempeñar al final de esta evolución, y cambiar hacia ella y apoyarla nos ayudaría a avanzar por el camino hacia este objetivo final.

Directrices para la evaluación de la percepción

Las escalas de evaluación del insight se utilizan principalmente en la investigación y no en la práctica clínica, pero influyen en las directrices diagnósticas, las opiniones de los clínicos sobre el insight de los pacientes y los consiguientes enfoques clínicos de su tratamiento, así como en su declaración ante tribunales y juzgados. Este trabajo mostró que las expectativas de cumplimiento del tratamiento, el discurso clínico, así como con el procedimiento, el contexto y las relaciones impregnan las evaluaciones y conceptualizaciones del insight. Demostró que los enfoques psiquiátricos del insight, a pesar de una aparente variedad en el campo, circunscriben

el insight, en última instancia, a la comprensión médica de las experiencias en cuestión. Demostró cómo esto puede ser problemático tanto (a) en términos de ética y requisitos de derechos humanos como (b) contraproducente para producir autoconocimiento. Se ha demostrado que el insight de una persona se ve continuamente afectado por la dinámica relacional, lo que significa que el contexto de conformidad y la asimetría de poder inherentes al entorno estándar de evaluación del insight son especialmente adversos a la hora de ayudar a alguien a obtener insight sobre sus experiencias.

En las secciones anteriores se ha tratado de establecer que la evaluación de la percepción debe tener como objetivo y servir para ayudar a las personas a desarrollar una mejor percepción de sus experiencias, dificultades y necesidades. El procedimiento de evaluación de la percepción debería tener en cuenta las dimensiones sociales y relacionales de la percepción para identificar cómo se puede apoyar a las personas, lo que debería incluir la creación de mecanismos de autorreflexión por parte de los evaluadores sobre estas dimensiones. La persona evaluada debe poder elegir si quiere ser evaluada y por quién, y cambiar de evaluador (idealmente dentro de un grupo de evaluadores cualificados y acreditados con una pluralidad de puntos de vista, que hayan recibido la formación adecuada para ser autorreflexivos, apoyar la autorreflexividad/autoconocimiento de alguien y, lo que es más importante, hacerlo sin influencias indebidas), o abandonar el proceso de evaluación.

Estos requisitos pretenden reconocer que el insight es un proceso continuo de desarrollo de la comprensión de las propias experiencias y es un fenómeno profundamente relacional, inmerso en contextos personales y socioculturales. En nuestra opinión, considerar el insight de una persona, es esencialmente tratar de comprender,

"¿Cómo piensa y entiende esta persona sus experiencias, y cómo afecta mi relación con ella a esta experiencia y comprensión, y a mi valoración de la misma?".

Responder adecuadamente a esta pregunta implica mucho conocimiento mutuo.

¿Qué significa esto para la investigación sobre el insight, ya que los investigadores presumiblemente no pueden establecer una alianza de este tipo con sus participantes durante el breve tiempo que dura el estudio de investigación? Creemos que podría basarse en estudios de observación de las relaciones entre médicos y pacientes en la práctica, observando cómo dan sentido a las experiencias juntos. Los investigadores podrían ayudar a crear métodos para apoyar la autorreflexividad de los clínicos y hacer más explícito su pensamiento de fondo cuando evalúan a sus pacientes. Los estudios también tendrían que basarse en la investigación participativa para ayudar a establecer cuáles son las buenas y las malas prácticas a la hora de evaluar el insight.

Sobre la base de estas reflexiones, las directrices respetuosas con los derechos humanos en las que podría basarse el profesional en esta exploración deberían tener en cuenta los siguientes puntos:

1. **Ámbito de aplicación y objetivo:**

- a. La evaluación del insight debe basarse en la noción amplia de insight (insight como autoconocimiento).
- b. La evaluación insight debe ser aplicable a todo el mundo, no presuponer que el evaluado es un enfermo mental, sino limitarse a explorar sus experiencias.
- c. La evaluación Insight debe realizarse con el objetivo y al servicio de capacitar y apoyar a la persona para que ejerza su derecho a la autodeterminación y comprenda mejor sus necesidades y experiencias.

d. La evaluación debe orientarse a explorar qué modelos explicativos tiene la persona, cómo pueden haber sido influidos por diversos factores psicosociales y cómo pueden desplegarse para apoyar la comprensión de la persona o mejorar los riesgos potenciales, en lugar de medir el cumplimiento del modelo médico de psiquiatría.

e. Debe permitir que cuando alguien no esté de acuerdo con el diagnóstico o tratamiento específico o con el modelo médico de la psiquiatría, aún pueda tener insight.

2. Antecedentes socioculturales:

a. Deben tenerse en cuenta los antecedentes y experiencias socioculturales del individuo.

b. Los evaluadores deben tener en cuenta la distancia sociocultural que les separa de las personas evaluadas y evitar posibles prejuicios, por ejemplo, reflexionando sobre esta distancia y su repercusión en el modo de participación y las conclusiones extraídas.

3. Alianza terapéutica:

a. La evaluación debe llevarse a cabo en el marco de una relación terapéutica elegida por el propio individuo, que éste considere comprensiva y de apoyo. Esto debe incluir el derecho a cambiar de evaluador y a abandonar el proceso de evaluación.

b. Las circunstancias personales del individuo, la protección frente al estigma social o el impacto en la autoidentidad deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar el insight. Los evaluadores deben ser conscientes de la dificultad de admitir públicamente una conexión entre las experiencias propias y las descripciones y etiquetas médicas.

c. La evaluación del insight nunca debe constituir una influencia indebida sobre las respuestas de la persona. Los evaluadores deben ser autorreflexivos sobre cómo su modo de compromiso puede dificultar el logro del insight—qua—autoconocimiento y cambiar su modo de compromiso en consecuencia. d. La investigación sobre el insight debe tener en cuenta la relación en su conjunto, en lugar de centrarse únicamente en el evaluado.

Contribuciones de los autores

PC escribió el núcleo del manuscrito y, en particular, las partes sobre los problemas de cumplimiento y los aspectos relacionales del insight. FF contribuyó con material sobre el insight y los principios éticos, los derechos humanos y CDPD, y aportó comentarios sustanciales a varios borradores. SG escribió sobre el insight en la interfaz con los entornos legales, el uso del insight en el Tribunal de Protección, y la comparación de las relaciones terapéuticas con la toma de decisiones con apoyo.

Conflicto de intereses

Los autores declaran que la investigación se llevó a cabo en ausencia de relaciones comerciales o financieras que pudieran interpretarse como un posible conflicto de intereses.

Agradecimientos

Este artículo se enriqueció enormemente con los debates en el contexto del taller Derechos humanos y salud mental, celebrado en el Instituto de Ética Médica e Historia de la Medicina de la Universidad del Ruhr de Bochum, Alemania, del 1 al 5 de abril de 2019. Nos gustaría dar las gracias a los árbitros y al editor por sus atentos comentarios. Los honorarios de acceso abierto para este artículo fueron patrocinados por el Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania (proyecto HumanMeD, subvención n.º 01GP1884).

Referencias

1. Markova IS. *Insight in Psychiatry*. Cambridge University Press: Cambridge (2005).
2. David AS. Insight y psicosis: los próximos 30 años. *Brit J Psychiatry* (2019), 1– 3. doi: 10.1192/bjp.2019.217
3. David A, Ariyo K. Insight is a useful construct in clinical assessments if used wisely. *J Med Ethics* (2020) Vol. 0:1–2. doi: 10.1136/medethics–2020–106128
4. Casher M, Bess J. Determination and Documentation of Insight in Psychiatric Inpatients: Un ítem crucial y a menudo descuidado del estado mental psiquiátrico. *Psych Times* (2012) 29(4):34–9.
5. Guidry–Grimes L. Complejidades éticas en la evaluación del insight de los pacientes. *J Med Ethics* (2019) 45:178–82. doi: 10.1136/medethics–2018–105109
6. Galasinski D, Opalinski K. Psychiatrists' Accounts of Insight. *Qual Health Res* 22:1460–7. 11. doi: 10.1177/1049732312450283
7. Diesfeld K. Insights on "Insight": El impacto de los factores extralegislativos en las decisiones de alta de pacientes internados. En: Diesfeld K, Freckelton I, editores. *Involuntary Detention and Therapeutic Jurisprudence: International Perspectives on Civil Commitment*. Aldershot : Ashgate (2003). p. 359–82.
8. PBU & NJE contra Tribunal de Salud Mental VSC 564 (2018).
9. Whitney K. Capacidad para tomar decisiones de tratamiento: perspectivas legales. (2018). Disponible en: <https://www.mht.wa.gov.au/wp-content/uploads/2019/07/20181122-Capacity-to-make-treatment-decisionsv1.pdf>.
10. Case P. ¿Dangerous Liaisons? Psiquiatría y Derecho en el Tribunal de Protección – Discursos periciales de 'Insight' (y 'Compliance'). *Med Law Rev* (2016) 24:360–78. 3. doi: 10.1093/medlaw/fww027
11. Allen N. ¿Está la capacidad "a la vista"? *J Ment Health Law* (2009) 165:165–70. doi: 10.19164/ijmhcl.v0i19.253
12. Cairns R, Maddock C, Buchanan A. Prevalence and predictors of mental incapacity in psychiatric in-patients. *Br J Psychiatry* (2005) 187:379–85. doi: 10.1192/bjp.187.4.379
13. Kress KJ. Why lack of insight should have a central place in mental health law. En: Amador X, David A, editores. *Insight and Psychosis: Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders*. Oxford: Oxford University Press (2004). p. 257–79.
14. Kay SR, Fiszbein A, Opler LA. The Positive and Negative Syndrom Scale (PANSS) for Schizophrenia. *Schizophr Bull* (1987) 13:261–76. doi: 10.1093/schbul/13.2.261
15. Lundbeck.com/cnsforum. [en línea].
6. McEvoy JP, Apperson LJ, Appelbaum PS, Ortlip P, Brecosky J, Hammill K, et al. Insight in Schizophrenia. Its Relationship to Acute Psychopathology. *J Nerv Ment Dis* (1989) 177:43–7. doi: 10.1097/00005053-198901000-00007
17. David AS. Insight and Psychosis. *Br J Psychiatry* (1990) 156:798–808. doi: 10.1192/bjp.156.6.798
18. Amador XF, Strauss SA, Yale XF, Flaum M, Endicott J, Gorman JM. Assessment of Insight in Psychosis. *Am J Psychiatry* (1993) 150:873–9. doi: 10.1176/ajp.150.6.873

19. David AS. Perspectivas sobre el insight. *Schizophrenia Res.* (2018) 197: 61–2. doi: 10.1016/j.schres.2017.10.048
20. Greenfeld D, Strauss JS, Bowers MB, Mandelkern M. Insight and Interpretation of Illness in Recovery From Psychosis. *Schizophr Bull* (1989) 15:245–52. doi: 10.1093/schbul/15.2.245
21. Reimer M. Treatment Adherence in the Absence of Insight: A Puzzle and a Proposed Solution. *Philosophy Psychiat Psychol* (2010) 17:65–75. doi: 10.1353/ ppp.0.0273
22. Reimer M. Reflections on Insight: Dilemas, Paradojas y Enigmas. *Philosophy Psychiat Psychol* (2010) 17:85–9. doi: 10.1353/ppp.0.0281
23. Markova IS, Roberts KH, Gallagher C, Boos H, McKenna PJ, Berrios GE. Assessment of insight in psychosis: a re–standardization of a new scale. *Psychiatry Res* (2003) 119:81–8. doi: 10.1016/S0165–1781(03)00101–X
24. David A, Bedford N, Wiffen B, Gilleen J. Failures of metacognition and lack of insight in neuropsychiatric disorders. *Philos Trans R Soc* (2012) 367:1379–90. doi: 10.1098/rstb.2012.0002
25. Beck AT, Baruch E, Balterb J, Steer R, Warman D. A new instrument for measuring insight: the Beck Cognitive Insight Scale. *Schizophr Res* (2004) 68:319–29. doi: 10.1016/S0920–9964(03)00189–0
26. A Local Authority v A & Anor EWCOP 1549 (2010).
27. A Local Authority v A (A Child)& Anor EWCOP 978 (2010).
28. WCC v GS & Ors EWCOP 2244 (2011).
29. Z & Ors, Re EWCOP 4 (2016).
30. P, Re (capacidad para la herencia) EWCOP B14 (2014).
31. Tranulis C, Corin E, Kirm LJ. Insight and Psychosis: Comparing the Perspectives of Patient, Entourage and Clinician. *Int J Soc Psychiatry* (2008) 54:225–41:3. doi: 10.1177/0020764008088860
32. Lewis A. The Psychopathology of Insight. *Br J Med Psychol* (1934) 14:332–48. doi: 10.1111/j.2044–8341.1934.tb01129.x
33. Morgan K, David A, Amador X, David A. Neuropsychological studies of insight in patients with psychotic disorders. En: . *Insight and Psychosis*, 2ª edn. Oxford: Oxford University Press (2004).
34. Saravanan B, Jacob KS, Prince M, Bhugra D, David AS. Culture and insight revisited. *Br J Psychiatry* (2004) 184:107–9. doi: 10.1192/bjp.184.2.107
35. Asamblea General de la ONU. Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, A/ RES/61/106. (2006).
36. Winnicott DW. *Playing and reality*. Routledge (c1971: Nueva York (2005)).
37. Lamontagne C. Intimidation: A Concept Analysis. *Nurs Forum* (2010) 45:54– 65. doi: 10.1111/j.1744–6198.2009.00162.x
38. Reyes G, Silva JR, Jaramillo K, Rehbein L, Sackur J. Self–Knowledge Dim–Out: Stress Impairs Metacognitive Accuracy. *PloS One* (2015) 10:e0132320. doi: 10.1371/journal.pone.0132320
39. Bowles PV, Sharman SJ. A Review of the Impact of Different Types of Leading Interview Questions on Child and Adult Witnesses with Intellectual Disabilities. *Psychiat Psychol Law* (2014) 21:205–17. doi: 10.1080/13218719.2013.803276

40. Perlman NB, Ericson KI, Esses VM, Isaacs BJ. The Developmentally Handicapped Witness Competency as a Function of Question Format. *Law Hum Behav* (1994) 18:171–87. doi: 10.1007/BF01499014
41. Amador XF, Kronengold H. Understanding and assessing insight. En: Amador X, David A, editores. *Insight and Psychosis: Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders*. Oxford: Oxford University Press (2004). p. 3–30.
42. Lysaker PH, Vohs J, Hasson–Ohayon I, Kukla M, Wierwille J, Dimaggio G. Depression and insight in schizophrenia: Comparaciones de los niveles de déficit en cognición social y metacognición y estigma internalizado a través de tres perfiles. *Schizophr Res* (2013) 148:18–23. doi: 10.1016/j.schres.2013.05.025
43. Freyenhagen F, O'Shea T. Hidden substance: El trastorno mental como desafío a las cuentas normativamente neutrales de la autonomía. *Int J Law Context* (2013) 9:53–70. doi: 10.1017/S1744552312000481
44. Pūras D. Informe del Relator Especial sobre el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental. A/HRC/35/21. (2017). Disponible en: [https://documents-dds-ny.un.org/doc/ UNDOC/GEN/G17/076/04/PDF/G](https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G17/076/04/PDF/G).
45. McCabe R, Joh P, Dooley J, Healey P, Cushing A, Kingdon D, et al. Training to enhance psychiatrist communication with patients with psychosis (TEMPO): cluster randomised controlled trial. *Br J Psychiatry* (2016) 209:517–24. doi: 10.1192/bjp.bp.115.179499
46. Bollas C. *When the Sun Bursts: The Enigma of Schizophrenia*. Yale University Press: Londres (2015).
47. Davoine F, Gaudilliere J–M. *Historia más allá del trauma*. Other Press: Nueva York (2004).
48. Misdrahi D, Petit M, Blanc O, Bayle F, Llorca P M. The influence of therapeutic alliance and insight on medication adherence in schizophrenia. *Nordic J Psychiatry* (2012) 66:49–54. doi: 10.3109/08039488.2011.598556
49. Karow A, Pajonk FG, Reimer F, Hirdes A, Osterwald C, Naber D. The dilemma of insight into illness in schizophrenia: self– and expert–rated insight and quality of life. *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci* (2008) 258, 152–9. doi: 10.1007/s00406–007–0768–5
50. Mackenzie C, Stoljar N eds. *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford University Press: Nueva York y Oxford (2000).
51. Anderson PS. Autonomía, vulnerabilidad y género. *Feminist Theory* (2003) 4:149–64. doi: 10.1177/14647001030042004
52. Tronto J. El lugar del tiempo. *Feminist Theory* (2003) 4:119–38. doi: 10.1177/14647001030042002
53. Roseneil S, Hogan L. Ethical Relations – Agency, Autonomy, Care. *Feminist Theory* (2003) 4:115–7. doi: 10.1177/14647001030042001
54. Johnstone L, Boyle M, Cromby J, Dillon J, Harper D, Kinderman P, et al. *The Power Threat Meaning Framework*. Sociedad Británica de Psicología: Leicester (2018).
55. Butler J. *La vida psíquica del poder. Theories in subjection*. Stanford University Press: Stanford, California (1997).
56. Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Observación general nº 1 (2014) Artículo 12: Igual reconocimiento como persona ante la ley. CRPD/C/GC/1. (2014). Disponible en: <https://www.ohchr.org/en/hrbodies/crpd/pages/gc.aspx>.

57. Dhanda A. Legal Capacity in the Disability Rights Convention: Stranglehold of the Past or Lodestar for the Future. *Syracuse J Int Law & Commerce* (2007) 34:429–62.
58. Quinn G, Arstein–Kerslake A. Restoring the "human" in "human rights": personhood and doctrinal innovation in the UN disability convention. En: Gearty C, Douzinas C, editores. *The Cambridge Companion to Human Rights Law*. Cambridge University Press (2012).
59. Richardson G. Mental Disabilities and the Law: ¿De la toma de decisiones sustituida a la apoyada? *Curr Legal Probl* (2012) 65:333–54. doi: 10.1093/clp/cus010
60. Flynn E, Arstein–Kerslake A. Legislating personhood: realising the right to support in exercising legal capacity. *Int J Law Context* (2014) 10:81–104. doi: 10.1017/S1744552313000384

Conflicto de intereses: Los autores declaran que la investigación se llevó a cabo en ausencia de relaciones comerciales o financieras que pudieran interpretarse como un posible conflicto de intereses. Copyright © 2020 Curk, Gurbai y Freyenhagen. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia de Atribución Creative Commons (CC BY). Se permite su uso, distribución o reproducción en otros foros, siempre que se cite al autor o autores originales y al propietario o propietarios de los derechos de autor y que se cite la publicación original en esta revista, de acuerdo con la práctica académica aceptada. No se permite ningún uso, distribución o reproducción que no cumpla estas condiciones.

5.– No es una tontería inteligente, pero tampoco es una tontería sin más (2021)

Fabian Freyenhagen

Reseña de:

Hindrichs Gunnar. Zur kritischen Theorie. Berlin: Suhrkamp, 2020, 267 pp.

Revista Alemana de Filosofía

<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0028>

Qué pertenece a la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort y qué no es una cuestión controvertida. Por ejemplo, según Axel Honneth, no basta con un método genealógico. Es absolutamente necesario un criterio moral para distinguir los desarrollos históricos (o movimientos sociales) progresistas de los regresivos.[1] Del mismo modo, Jürgen Habermas ya había criticado la falta de una base normativa para la crítica en la primera generación de la Escuela de Fráncfort, especialmente en Theodor W. Adorno y Max Horkheimer.[2] A su vez, algunos defensores de la primera Escuela de Fráncfort han acusado a Habermas y Honneth de no ser lo suficientemente (auto)críticos para la teoría crítica, por ejemplo porque no cuestionaron suficientemente si sus teorías se veían perjudicadas por un posible eurocentrismo. [3]

La recientemente publicada colección de ensayos de Gunnar Hindrichs interviene en estos debates, especialmente en la introducción y en el primer capítulo. Basándose en consideraciones conceptuales e histórico-conceptuales, Hindrichs intenta demostrar que la fusión de Horkheimer en 1937 de los términos "crítica" y "teoría" es en realidad un "oxímoron" (7; cf. 44). Esto pretende servir como defensa de Horkheimer (y Adorno), porque eran plenamente conscientes de este hecho y se comprometieron deliberadamente con el neologismo autocontradictorio, que Hindrichs describe como "ingenioso disparate" (7, 9, 10). Por el contrario, Habermas, Honneth y otros pensadores que siguieron a Adorno y Horkheimer (también se menciona a Rahel Jaeggi) se replegaron a la teoría tradicional o a la crítica tradicional, y al hacerlo "se pierde el elemento decisivo de la teoría crítica" (7).

Por desgracia, este enfoque no es útil ni hace justicia a su objeto. No es útil porque nunca averiguamos realmente qué hay de astuto en las supuestas tonterías (y ni siquiera se aborda la cuestión de si las tonterías pueden ser astutas y en qué medida). Tampoco es útil señalar primero, de forma un tanto pedante, que en el neologismo "teoría crítica", la primera palabra se utiliza como adjetivo y la segunda como sustantivo (12), para luego pasar sin pestañear a explicar "crítica" como sustantivo (12 y ss.). La prueba de la autocontradicción de la idea de teoría crítica tampoco es convincente porque el término opuesto es perfectamente comprensible – "teoría tradicional" como aquella que no reflexiona sobre sus precondiciones y funciones sociales y acepta los hechos como dados– y, por tanto, la idea de una "teoría crítica", por el contrario, puede utilizarse y se utilizará con bastante sentido. El propio Hindrichs lo incluye cuando, por ejemplo, en un capítulo posterior equipara el alejamiento de lo que significa teoría crítica en sentido propio con una autocrítica inadecuada de la integración social (90). Finalmente, no es realmente útil actuar como policía del lenguaje y negar que las teorías de Habermas y Honneth (y otros) caigan

bajo el término "teoría crítica", en lugar de tratar objetiva, metodológica y políticamente su aceptación de la sociedad liberal como horizonte histórico y normativo. (No quiero negar que este giro tiene consecuencias de gran alcance y debe ser examinado críticamente; es sólo que insistir en una determinada comprensión del término no me parece muy útil, especialmente como punto de partida. Un rastreo detallado de las secuencias morfológicas de la tradición de investigación y un examen crítico de los diversos [posibles] "miembros de la familia" son más adecuados para mostrar dónde y cuándo ya no estamos inclinados a hablar de teoría crítica).

El planteamiento de Hindrichs no hace justicia a su tema, porque pierde de vista lo que él mismo identifica en el segundo capítulo como rasgo decisivo de la teoría crítica de Horkheimer: la referencia temporal de la teoría crítica y la autorreflexión de su posición en la sociedad (especialmente 47–50; cf. 58–62, 90 y 195). En lugar de una referencia temporal a la situación histórica de Horkheimer o a la nuestra, encontramos en el primer capítulo y en la introducción una mezcla de referencias a pensadores históricos que precedieron a Horkheimer en el tiempo, especialmente Immanuel Kant y Parménides (!), e intentos atemporales de clarificación conceptual.

Además, Hindrichs ni siquiera hace justicia a su propia orientación, porque sus consideraciones parecen comprometer a la teoría crítica con un programa de justificación que está más cerca de Habermas (así como de Honneth y Rainer Forst) que de Horkheimer y Adorno. En lugar de cuestionar radicalmente el marco interpretativo habermasiano, se afirma que una aporía consciente es simplemente una astuta tontería. Sin ninguna problematización, se aferra a la idea de justificación y (en particular) a la comprensión del proceso legal, incluso a la "legalización" (15), como constitutiva para la teoría crítica. Los intentos de clarificación conceptual de Hindrichs parecen tomar prestado implícitamente al primer Ludwig Wittgenstein, cuando en realidad sus escritos posteriores habrían sido más útiles. Que el juego de lenguaje del proceso legal no debe entenderse necesariamente como decisivo para cualquier teoría crítica era más probable que lo viera alguien como Honneth, que al menos permite la posibilidad de una crítica exploratoria,[4] que no sigue las mismas reglas que los procesos legales. La idea de que Adorno y Horkheimer no se preocupan por la justificación o por presentar una base jurídica para la crítica beneficiaría en realidad a la propia orientación de Hindrichs (al igual que la idea de que su trabajo a menudo avanza por el camino de la comunicación indirecta), pero se pierde de vista a través de su enfoque.

Por desgracia, el problema no puede resolverse simplemente ignorando la introducción y el primer capítulo. Además de estas contribuciones originales, el volumen contiene siete ensayos reeditados que han aparecido a lo largo de 20 años. Entre ellos, una especie de panorámica de la Escuela de Frankfurt desde Franz Neumann y Horkheimer hasta Jaeggi, pasando por Habermas y Honneth, con especial atención al ensayo pionero de Horkheimer "Teoría tradicional y teoría crítica" y a la *Dialéctica de la Ilustración* escrita junto con Adorno (capítulo 2); un ensayo independiente sobre este libro (capítulo 3); un trabajo sobre la idea de la industria cultural (capítulo 4); luego dos ensayos sobre los escritos posteriores de Adorno, uno sobre la experiencia estética (capítulo 5) y otro sobre su "materialismo crítico" como la unión (según la tesis de Hindrichs) de la teoría crítica y la dialéctica negativa (capítulo 6); y finalmente dos reflexiones críticas sobre la obra de Habermas, primero con respecto a la subjetividad moderna (capítulo 7) y luego una discusión crítica del concepto clave de "poder comunicativo" (capítulo 8). Aunque la noción de autocontradicción en el término "teoría crítica" sólo se menciona de pasada en estos capítulos (189), la adhesión al marco interpretativo habermasiano, al programa de justificación y a la metáfora jurídica kantiana también puede encontrarse aquí –y también es mayoritariamente problemática–.

Sin embargo, el volumen también contiene elementos con los que merece la pena estar de acuerdo o que son dignos de mención. A continuación abordaré tres de estos elementos.

En primer lugar, Hindrichs tiene razón en que la teoría crítica de Horkheimer (y Adorno) ocupa un especial "estatus de umbral entre la teoría tradicional y la práctica revolucionaria" (95), lo que significa que no forma parte simplemente del mundo académico (7 y 56), sino que debe definirse como lucha de clases en el medio del pensamiento (cf. 56–57 y 194–195). En relación con esto, también es cierto que se ha producido un giro en la corriente principal de la Escuela de Fráncfort desde Habermas (al menos desde la década de 1970). Este giro ha dado como resultado que la teoría (especialmente la filosofía) ya no se entienda como parte de esta lucha o política –en su lugar, en Habermas, se proporciona el papel del intelectual público, pero ahora separado del papel de filósofo, incluso si la misma persona se esfuerza por cumplir ambos papeles, como es el caso de Habermas. (Queda por ver si este giro se entiende mejor conceptualmente con la separación de teoría y crítica [9]). Hindrichs tiene un buen sentido de cómo este enfoque conduce a la asunción de una facticidad (a menudo incuestionable), que ya no satisface la propia pretensión de justificación (más sobre esto más adelante).

En segundo lugar, Hindrichs atribuye a Horkheimer y Adorno un negativismo: la alternativa positiva a nuestro falso mundo (social) no sólo no es presentada por ellos, sino que –dentro de este mundo social y, por tanto, antes de una revolución social exitosa– *no puede ser presentada* (explícitamente 41–45, pero véase también 70–71, 93 y 165–166). En mi opinión, Hindrichs tiene toda la razón al atribuir tal negativismo (que nunca nombra como tal). Sin embargo, los intentos de explorarlo que él persigue a menudo le hacen un flaco favor a esta visión. Aunque la obra de GWF Hegel sirve a Hindrichs como punto de referencia permanente, sólo se refiere de pasada (53–54) a la intuición de Hegel de que la filosofía no puede anticiparse a las innovaciones prácticas, sino que sólo puede reflexionar sobre ellas retrospectivamente. Hindrichs tampoco tiene claramente en cuenta la idea de Adorno de que una teoría autorreflexiva también debe tener en cuenta críticamente que incluso nuestra imaginación, incluso nuestra fantasía, no puede liberarse del contexto de la ilusión. En su lugar, el negativismo se vincula a la tesis del oxímoron ya criticada (44); y la *dialéctica de la ilustración* –a pesar de la crítica a los tópicos que la sepultan (64)– se interpreta como una filosofía totalizadora de la historia (capítulos 2 y 3). Sin embargo, Hindrichs acierta al afirmar que "Adorno no renunció a la idea regulativa de la redención" (111). Para él (y para Horkheimer) el negativismo no significa "nunca en absoluto", sino "todavía no" (45), porque se sigue aferrando a la posibilidad de una alternativa positiva y a la consiguiente posibilidad de la representación (postrevolucionaria) de la misma.

En este contexto, Hindrichs también tiene razón al afirmar que algo va mal cuando se utiliza la *dialéctica de la ilustración* para fundar intelectualmente la República Federal (74–75), al menos si ésta se entiende como una "renacionalización" y una reanudación o continuación de la cultura alemana (ibíd.). Esto realmente socava la crítica de Horkheimer y Adorno, que no ven en Auschwitz una ruptura civilizatoria con la cultura alemana y la civilización occidental en su conjunto, sino la realización de tendencias que les eran inherentes desde el principio, pero que sólo se hicieron claramente patentes en los campos de concentración y exterminio. Queda por ver si los intentos de Herbert Marcuse de salvar la razón deben entenderse como un ejemplo de la retirada de la dialéctica de la razón, como sugiere Hindrichs (75–80).

En tercer lugar, hay un cierto procedimiento en los ensayos de Hindrichs aquí recogidos que es bastante notable, aunque no siempre coronado por el éxito. Quizás guiado por ejemplos de buena enseñanza, Hindrichs no comienza simplemente con los debates académicos tal y como han surgido y se han desarrollado contingentemente. En lugar de ello, tiende a desarrollar sus problemas –en parte históricamente, en parte sistemáticamente, en parte conceptualmente– de forma independiente. Este procedimiento también puede estar detrás del enfoque de las contribuciones originales (la introducción y el primer capítulo) que critiqué al principio. Incluso si tengo razón en que el procedimiento falla allí, es particularmente eficaz en dos capítulos, el capítulo 5 sobre Adorno (más sobre esto más adelante) y el capítulo 7 sobre Habermas.

Retomando este último ejemplo: Hindrichs muestra hábilmente cómo la "ecuación moderna de racionalidad y subjetividad" de Kant (214) se lleva a cabo con todas sus consecuencias, pero esto conduce al problema de la división entre sujeto y objeto; cómo Hegel se esfuerza por eliminar esta división mediante un giro intersubjetivista; y cómo Habermas intenta unir a Kant y Hegel de tal manera que se evite tanto la división como se conserve la filosofía trascendental. A continuación, la crítica de Hindrichs a Habermas saca a relucir de forma convincente las predecisiones al descubierto en el concepto de "modernidad inacabada" de Habermas (224–227), para luego –lamentablemente de forma menos convincente– acusar a Habermas de quedarse rezagado respecto a Kant y (especialmente) Hegel. Hindrichs argumenta que incluso allí donde el consenso puede superar la división entre sujetos, la división entre objetos sólo amenaza con crecer con el cambio de paradigma intersubjetivo (228–230). Y como la unidad de pensamiento –entendida en el sentido de Kant– tiene prioridad sobre la comunicación (229–230), la razón comunicativa no es más que una superposición de la razón subjetiva (232). El primero de estos dos argumentos podría ampliarse para mostrar en detalle que la disolución inicial de Habermas de la validez en pura intersubjetividad en cuestiones de conocimiento es profundamente problemática. Sin embargo, Habermas ha revisado su punto de vista al respecto, lo que Hindrichs no tiene en cuenta. (Tanto la crítica como la revisión están particularmente bien desarrolladas por Maeve Cooke,[5] pero su trabajo, junto con toda la literatura en lengua inglesa sobre la Escuela de Frankfurt, es ignorado). La segunda línea de argumentación, en cambio, es más cuestionable, sobre todo por su separación de pensamiento y lenguaje, su imagen de un mundo privado del pensamiento y su comprensión del lenguaje como mero medio de expresión de este mundo del pensamiento. Por mucho que me complacería ver pruebas de que el ropaje de la teoría de la comunicación de Habermas acaba por dejarnos "completamente desnudos" (233), me parece que esto falta en el capítulo 7. Por el contrario, el rastreo realizado en el capítulo 8 es convincente de cómo el concepto de "poder comunicativo" representa la clave de la obra de Habermas, aunque sólo se mencione en escritos posteriores. Aquí también se aplica con éxito la distinción kantiana entre cuestiones de hecho y cuestiones de derecho: como crítica inmanente al hecho de que el poder comunicativo desplaza "su justificación a través de la facticidad de su objeto" mediante "la abrumadora inevitabilidad de la comunicación" (260).

Entonces, ¿a qué veredicto general deberíamos llegar? Algunas cosas en esta colección de ensayos no encajan – por ejemplo, que Hindrichs por un lado insista en una conexión esencial de la *dialéctica de la ilustración* (y la teoría crítica) con la totalidad negativa (particularmente los capítulos 2 y 3), pero por otro lado proponga abandonar esta conexión en vista del cambio de la situación histórica, el paso más allá de las sociedades abiertamente totalitarias del siglo XX (117). Algunas cosas son ciertamente correctas, pero no nuevas, lo que no queda claro en la recepción más bien selectiva de la literatura sobre Adorno (y Horkheimer), que ha crecido rápidamente en los últimos veinte años –como en el caso de la tesis del cuarto capítulo de que el problema de la industria cultural no trata simplemente de la crítica de la cultura de masas, sino también de una "autocrítica de la estética burguesa" (143). Algunas cosas me parecen desacertadas, como la tesis del oxímoron y el enfoque asociado a ella, que examiné críticamente al principio. Pero también hay aspectos claramente destacables, especialmente el quinto capítulo, que muestra muy bien cómo un determinado concepto de shock es central en la teoría de Adorno sobre la experiencia estética, y cómo Adorno se basa en Kant al tiempo que rompe productivamente los límites de la filosofía kantiana. Y aunque la crítica al enfoque de Habermas no siempre es del todo convincente, estoy completamente de acuerdo con Hindrichs en que no deberíamos detenernos en su enfoque y que sería mejor volver a Adorno y Horkheimer.

Notas

1 A. Honneth, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48.5 (2000), 729–737; ders., Das Recht der Freiheit, Berlin 2011.

2 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 1, Frankfurt am Main 1981. Vgl. dazu: F. Freyenhagen, Was ist orthodoxe Kritische Theorie?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 65.3 (2017), 456–469.

3 A. Allen, Das Ende des Fortschritts: Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2019.

4 A. Honneth, Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die Dialektik der Aufklärung im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000, 70–87

5 M. Cooke, Re–Presenting the Good Society, Cambridge, Mass., 2006.

6.– Por qué el profesor Habermas suspendería un curso sobre Dialéctica de la Ilustración (2024)

Fabian Freyenhagen

Res Philosophica. Volumen 101, número 2, abril de 2024. Habermas Special Issue, pp. 245–269. <https://doi.org/10.5840/resphilosophica20241012118>

RESUMEN:

¿Aprobaría Habermas "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" como trabajo de clase en un curso sobre Dialéctica de la Ilustración? Utilizando este polémico experimento de pensamiento como dispositivo de distanciamiento, discuto críticamente el ensayo de Habermas que fue fundamental en su reposicionamiento de la Teoría Crítica en la década de 1980. Argumento que es filosófica y biográficamente irreflexivo, y que se dedica a una politiquería solapada. Esbozo una lectura alternativa de la *Dialéctica de la Ilustración*: en lugar de verla como el callejón sin salida que Habermas presenta como tal, podemos verla como un ejercicio autoterapéutico para desestabilizar una autoconcepción complaciente según la cual la modernidad es el pináculo del progreso moral, un ejercicio que podría tener un cierto carácter ejemplar para otros en la búsqueda continua de hacer uso de nuestro propio entendimiento. La contribución se completa con un epílogo de un segundo evaluador del ensayo de Habermas, en el que se discute tanto la evaluación propuesta como el polémico experimento de pensamiento.

1. Un experimento mental polémico

Imagínese que imparte un curso sobre *Dialéctica de la Ilustración* y que Habermas presenta "El entrelazamiento del mito y la Ilustración"¹(Habermas 1987a, 106–130) como trabajo de curso[1].

¿Le darías un aprobado por esa redacción?

La pregunta se refiere únicamente a este ensayo; no se pide que evalúe otros compromisos de Habermas con la obra de Horkheimer y Adorno[2]. Aun así, este enfoque no es demasiado estrecho, dada la influencia que ha tenido la crítica específica de su obra presentada en este artículo a la hora de marcar una ruptura entre la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt[3]. Como cualquier comentario sobre un ensayo, es bueno empezar resumiendo los movimientos clave que Habermas hace en dicho ensayo (sección 2). A continuación, ofreceré mi valoración del ensayo como si se tratara de un trabajo de curso (sección 3). A continuación (sección 4), romperé con el experimento mental de evaluar el ensayo de Habermas, discutiendo una objeción a la interpretación alternativa de Dialéctica de la Ilustración que, en la sección anterior, critico a Habermas por ni siquiera considerar, a pesar de las pistas textuales y su propio

¹ El artículo abrevia el texto de Habermas por las siglas inglesas EME: "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" [N. trad.]

conocimiento contextual que sugieren que esta alternativa es un serio contendiente para comprometerse con el libro. Esta sección rompe con el experimento mental en la medida en que este tipo de debate extenso normalmente no formaría parte de la retroalimentación que recibiría un estudiante[4]. Además, para que quede claro, la evaluación de la sección anterior no se basa en que Habermas no adopte lo que yo defiendo como interpretación, sino que, como quedará más claro en la sección 3, la evaluación se refiere únicamente a la falta de reflexividad. La inclusión de una discusión sobre la objeción a la interpretación alternativa es, no obstante, merecida, ya que es probable que los lectores de este artículo se pregunten sobre esa objeción y no se conformen con el polémico experimento de pensamiento en sí mismo. Esta discusión va seguida de una breve conclusión (sección 5). La contribución se completa con un epílogo de un segundo evaluador, Chris Freefields.

Antes de seguir leyendo, es posible que desee (re)leer "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" de Habermas –hay un resumen en la sección 2, pero un compromiso más detallado e "independiente" podría ser aconsejable. Además, tenga en cuenta que la discusión va a tocar una serie de cuestiones introducidas más o menos en esta secuencia en la dialéctica: la cuestión de la presentación y el estilo de Dialéctica de la Ilustración (su "retórica"); la relación de esto con su contenido, y cómo leer el libro; la objeción de la contradicción performativa; la cuestión del lugar de la "historia ficticia" en las investigaciones críticas y genealógicas; el tema de la subjetividad y su historia, que a menudo se cree que está contenido en Dialéctica de la Ilustración; el papel de las consideraciones biográficas en el compromiso con las obras de otros y la reflexión sobre la propia obra; la preocupación por el autoritarismo epistémico; cómo (no) escribir sobre la Ilustración; y la idea de la escritura como autoterapia, por nombrar los más importantes. Aunque estas cuestiones son (analíticamente) distintas entre sí, todas desempeñan un papel en la dialéctica general que las conecta y, con suerte, su lugar y su significado se irán aclarando a medida que avancemos.

2 Movimientos clave en "El entrelazamiento del mito y la Ilustración"

El primer aspecto del ensayo de Habermas, y el más importante, que debemos comentar es la estrategia de lectura que adopta en su interpretación de la Dialéctica de la Ilustración. Que yo sepa, esta estrategia de lectura no ha sido tematizada en la literatura existente, sino que, en su mayor parte, simplemente se da por sentada.⁵ La estrategia de lectura se expresa de forma bastante explícita, cuando Habermas recomienda ser un

lector que se resiste a dejarse abrumar por la retórica de la Dialéctica de la Ilustración, que da un paso atrás y se toma en serio la pretensión totalmente filosófica del texto. (EME 110)

En otras palabras, debemos prestar atención al contenido proposicional del texto, no a cómo está escrito, ni a su estilo, forma o retórica[6]. Se nos dice esto con relativa indiferencia, y no se ofrece ninguna justificación para esta estrategia de lectura en particular. (No se aborda la cuestión de si los autores de Dialéctica de la Ilustración pretendían que sus lectores adoptaran esta estrategia de lectura. Volveré sobre ello más adelante). El segundo aspecto a destacar en este resumen son los principales movimientos argumentativos del ensayo de Habermas. De éstas, hay dos. Esto no siempre es fácil de ver, ya que discurren en cierto modo en secuencia, a veces en paralelo y a veces entrelazadas entre sí. Aun así, es útil distinguirlas. El principal movimiento argumentativo es la objeción de contradicción performativa. En pocas palabras, es la siguiente. La crítica de la modernidad que se encuentra en la Dialéctica de la Ilustración es una crítica de la ideología totalizadora (EME 119s, 126; véase también Habermas 1982, 14, 18, 21, 22, 23, 28), y fracasa por ello. Su relato del mundo moderno implica una contradicción performativa: "en el momento de la descripción tiene que hacer uso de la crítica que ha declarado muerta" (EME 119). Qua contradicción performativa, es similar a hacer la afirmación "soy mudo" y hacerlo hablando en voz alta (sin utilizar medios artificiales, como el programa de voz de un ordenador).

Decirlo contradice lo que se dice: o lo que se dice es verdad, pero entonces no se puede decir, o es falso. Por lo tanto, en cualquier caso, fracasa como acto comunicativo (y, en el caso de Horkheimer y Adorno, como crítica social). Este primer movimiento argumentativo principal se complementa con un análisis de la obra posterior de Adorno, presumiblemente para dar a los autores (o al menos a uno de ellos) el beneficio de la duda para corregir su error. Sin embargo, el veredicto es negativo también en este caso. En su obra posterior, se lee que Adorno deja sin resolver la contradicción performativa y, por tanto, se queda atascado en una posición insostenible, a lo sumo haciendo gestos hacia la estética de un modo que tampoco resuelve nada en realidad (EME 119s, 127s, 129). El segundo movimiento argumentativo principal del ensayo de Habermas es un argumento por asociación en la culpabilidad. Los autores de Dialéctica de la Ilustración están influidos (en este texto) por Nietzsche, y por tanto (supuestamente) por la contrailustración, lo que lleva a "un cierto descuido en su tratamiento de, por decirlo sin rodeos, los logros del racionalismo occidental" (Habermas 1982, 23; véase también EME 121). Nietzsche, añade Habermas, o bien es también culpable de una contradicción performativa o bien abandona por completo el horizonte de la modernidad en la medida en que (su) genealogía, básicamente, considera en efecto que lo que es de ascendencia más antigua es mejor porque ocurrió antes (EME 126). El tercer y último aspecto a destacar del ensayo de Habermas es que no se queda sólo en el nivel de la crítica negativa a Horkheimer y Adorno (y a Nietzsche). También proclama que hay una salida del aprieto en el que han metido a la crítica social. Concretamente, un "camino de vuelta":

Quien permanece en una paradoja en el mismo lugar que antaño ocupó la filosofía con sus fundamentos últimos, no sólo adopta una posición incómoda; sólo se puede ocupar ese lugar si se hace mínimamente verosímil que no hay salida. Incluso la retirada de una situación aporética tiene que estar prohibida, porque de lo contrario hay un camino: el camino de vuelta. Pero creo que éste es precisamente el caso. (EME 128; énfasis original)

Según Habermas, tenemos que darnos cuenta de que Horkheimer y Adorno aplanan la visión de la modernidad de manera asombrosa, de tal modo que su "presentación sobresimplificada no advierte las características esenciales de la modernidad cultural" (EME 114; véase también Habermas 1982, 18). De hecho, su libro "no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que se plasmó en los ideales burgueses" (EME 113). Y lo que es más importante, se dice que Horkheimer y Adorno permanecen "insensibles a las huellas y formas existentes de la racionalidad comunicativa" (EME 129). Al igual que ellos, podemos reconocer que el poder y la validez están entrelazados en los discursos actuales. Sin embargo, desvincular la validez del poder es –contrariamente a lo que ellos parecen pensar– posible. En concreto, es posible con la ayuda de (la presuposición necesaria de) la situación ideal del discurso, en la que prevalece la "fuerza no forzada del mejor argumento" (EME 130)[7] En lugar de un callejón sin salida, en el que Horkheimer y Adorno (supuestamente) maniobraron la teoría crítica, podemos ir marcha atrás y luego continuar sobre la base de la acción comunicativa y la racionalidad, ampliando los logros de la modernidad y completando su proyecto.

3 Evaluación crítica del ensayo

A los efectos de este polémico experimento de reflexión, prescindamos de los habituales ruidos positivos con los que suelen empezar los comentarios sobre los trabajos universitarios. Los elogios a los "intentos de originalidad" o similares que van seguidos rápidamente por el "Pero" o el "Sin embargo". En su lugar, me centraré en por qué el ensayo de Habermas suspendería la tarea y, por tanto, la clase. Aún así, empezaré por los problemas más pequeños y luego iré hasta

el mayor. En primer lugar, se podría comentar el segundo movimiento argumentativo principal de Habermas, lo que llamé un argumento por asociación en la culpabilidad. Al igual que los argumentos de autoridad – "es cierto porque lo dijo Platón, y Platón era un tipo muy listo"– son de los más débiles que podemos ofrecer en filosofía, los argumentos por asociación en la culpabilidad son de la variedad más débil. De hecho, en ambos casos, se podría pensar que es estirar demasiado nuestro lenguaje llamarlos "argumentos". En cualquier caso, uno podría recomendar a Habermas que debería haber concentrado su discusión en el otro argumento principal y simplemente haber dejado fuera el intento de argumento por asociación en la culpabilidad. (Resultará, lo veremos más adelante, que de todos modos podría haberse incluido por razones algo solapadas). En segundo lugar, es especialmente cierto que Habermas debería haber omitido la comparación desfavorable con Nietzsche, ya que su exposición y, por tanto, su comprensión de Nietzsche, y en particular de la idea de genealogía de Nietzsche, es muy deficiente. (Por ello –no por el primer comentario crítico anterior– nos veremos obligados a restarle algunas notas). La comprensión de la concepción nietzscheana de la genealogía es deficiente. Sea lo que sea lo que Nietzsche pretende, es casi risible atribuirle la opinión de que algo es mejor simplemente en virtud de ser más antiguo. No es en absoluto fácil determinar cuál es la mejor manera de interpretar a Nietzsche, especialmente en lo que respecta a la genealogía, pero está claro que esto va más allá de los límites de lo que puede considerarse una interpretación razonable. Una lectura alternativa particularmente pertinente de Nietzsche –que, para ser justos, sólo ha surgido (o quizá más bien resurgido) después de que Habermas escribiera ese ensayo– es que un elemento clave de la idea nietzscheana de genealogía es el uso de la historia ficticia[8]. Según esta interpretación, es particularmente absurdo atribuir a Nietzsche la opinión de que lo que es más antiguo es, simplemente en virtud de haber ocurrido antes, mejor. En efecto, según este punto de vista, lo que Nietzsche presenta como algo que ocurrió antes, en realidad no ha ocurrido nunca, y Nietzsche era plenamente consciente de ello. Por el contrario, la idea crítica de la genealogía de Nietzsche consiste en desestabilizar la autoconcepción dominante en la época en que escribió, mostrando que algo que se considera necesario dentro de esa autoconcepción no es, de hecho, necesario, para lo cual bastaría un ejemplo ficticio; de hecho, para lo cual un ejemplo ficticio podría ser más eficaz que un ejemplo histórico real, dada la confusión de la realidad y lo difícil que es desentrañar lo que está sucediendo exactamente. (Considérese por qué en filosofía hay tantos intentos sostenidos de construir experimentos de pensamiento, a menudo de naturaleza extravagante). Este tipo de maniobra podría incluir la realización de una historia ficticia para revelar la propia historia ficticia en funcionamiento en la autoconcepción en cuestión[9].

En tercer lugar, y en relación con esto, Habermas en "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" no considera si, aunque la influencia de Nietzsche en Dialéctica de la Ilustración podría ser realmente amplia, esto podría ser un punto fuerte en lugar de una asociación de culpa. En concreto, Habermas pasa por alto que, para Nietzsche, hay que trabajar sobre los afectos de los lectores (y de nosotros mismos) y para ello la forma de presentación es crucial. En concreto, para Nietzsche, la gente se aferra a las opiniones (a menudo) debido a ciertas estructuras de personalidad y afectos, no por convicción basada en argumentos (véase Andreev 2022, 30–44). Dicho de un modo más freudiano: el nivel cognitivo tiende a ser el de las racionalizaciones (posteriores a los hechos), y cambiar las opiniones no puede hacerse a este nivel, sino que provocará, en su lugar, mecanismos de defensa (como la dialéctica infinita sobre el contenido proposicional)[10]. Necesitamos trabajar con los afectos y utilizar formas reveladoras de crítica, que, en cierto sentido, nos abruman retóricamente. En consecuencia, no podemos ignorar sin más la forma de presentación, sino que debemos prestarle especial atención. (Este es el caso en general, pero –como veremos momentáneamente– una crítica reveladora podría ser exactamente lo que se necesita en el contexto de una modernidad inacabada o irreflexiva[11]). De manera importante, es aquí donde podemos identificar el fatídico error de Habermas en "El entrelazamiento del mito y la Ilustración": ese fatídico error radica en suponer simplemente que

la presentación retórica de la Dialéctica de la Ilustración puede dejarse de lado sin más, que es sólo palabrería secundaria o una cáscara externa que puede excluirse de discusiones posteriores. Al leer su ensayo –y el pasaje clave en el que Habermas presenta explícitamente su estrategia de lectura– uno casi quiere gritar: "¡No te lo tomes tan al pie de la letra, Jürgen!"[12] En particular, Habermas parece operar con un supuesto de fondo injustificado: La Ilustración (ya) consiguió hacernos suficientemente racionales en el sentido de que somos capaces de considerar los méritos y los inconvenientes de las afirmaciones y su apoyo argumentativo de una manera imparcial –que, en principio, somos capaces de ser movidos únicamente por la fuerza no forzada del mejor argumento, al menos eventualmente. Es casi como si ya estuviéramos hablando desde la situación ideal del discurso.

Pero, ¿y si esto es falso? ¿Y si la cultura (de la Ilustración) fracasó y, en su lugar, nos hallamos en las garras de una ideología perniciosa que opera no sólo a nivel cognitivo, sino que ha modelado nuestros afectos y nuestra economía psíquica? ¿Y si estamos bajo el yugo de guardianes, en lugar de ser ilustrados en el sentido de Kant? Además, una vez que nos planteamos estas preguntas, no podemos quedarnos ahí, sino que también tenemos que plantearnos otras: ¿Cómo habría que escribir para lectores (y autores) de ese tipo? ¿No adquiriría la retórica una importancia crucial? ¿Podríamos entonces ignorar los afectos? Además, incluso si dejáramos de lado las particularidades de la crítica social de Adorno (o de Adorno y Horkheimer), ¿no podrían de todos modos forma y contenido ser más inseparables que la neta separación con la que opera Habermas (Sobre esto, véase Celikates 2010)? ¿Qué tipo de imagen del lenguaje y de su funcionamiento se presupone al pensar que podemos atender únicamente al contenido proposicional, sin tener en cuenta el estilo, la forma o la retórica? Parece sugerir que puede haber una especie de metalenguaje completamente abstraído, incluso purificado del uso real del lenguaje. ¿Hasta qué punto es plausible? Este no es el lugar adecuado para zanjar estas cuestiones de forma concluyente. Para nuestros propósitos –para nuestro polémico experimento de pensamiento– lo que importa es que una cosa es estar en desacuerdo con Horkheimer y Adorno sobre la necesidad y la importancia de la presentación retórica, pero otra muy distinta es simplemente dejar esto de lado sin argumento ni discusión. El hecho de no considerar siquiera estas cuestiones hace que el ensayo del curso entre en la categoría de "suspense". Es demasiado irreflexivo. Aquí se podrían alegar circunstancias atenuantes. Si Horkheimer y Adorno utilizan una crítica reveladora que no opera simplemente a nivel literal, entonces es fácil pasar por alto lo que están haciendo, desconcertarse por ello, y luego hacer un intento serio de tratar de rescatar lo que están haciendo simplemente centrándose en (reconstruyendo) el contenido proposicional y luego honrar su proyecto crítico comprometiéndose críticamente con ese contenido. Sin embargo, estas circunstancias atenuantes parecen aplicarse menos a alguien como Habermas, que en realidad trabajó estrechamente con los autores (aunque en una etapa posterior de sus vidas) y era muy consciente de su uso del estilo, de la retórica[13]. Además, Habermas pasa por alto pistas importantes. Porque aunque Horkheimer y Adorno utilicen la crítica reveladora de un modo difícil de reconocer a primera vista, en el texto hay una serie de pistas al respecto. Mencionaré brevemente tres de esas pistas.

La primera pista se encuentra en este pasaje fundamental del Prefacio a las dos primeras ediciones de *Dialéctica de la Ilustración* (la original de 1944 y la revisada y ampliada de 1947)²:

En el actual colapso de la civilización burguesa, no sólo las operaciones sino también el propósito de la ciencia se han vuelto dudosos. . . . El intento de rastrear las fuentes de esta degradación debe rechazar la obediencia a las exigencias lingüísticas e intelectuales actuales antes de que se vuelva completamente inútil por la consecuencia

² La trad. de Juan José Sánchez, publicada por la editorial Trotta, recoge las diferencias entre ambas ediciones. [N. trad.]

de esas exigencias para la historia del mundo. . . . Al reflexionar sobre su propia culpa, por tanto, el pensamiento se encuentra privado no sólo de la referencia afirmativa a la ciencia y a los fenómenos cotidianos, sino también del lenguaje conceptual de la oposición. No hay términos disponibles que no tiendan a la complicidad con las tendencias intelectuales imperantes. (Horkheimer y Adorno 2002, xiv–xv)

Lo primero que hay que señalar aquí es una cuestión de traducción: por "ciencia [Wissenschaft]" Horkheimer y Adorno no sólo se refieren a las ciencias naturales y sociales, sino también a las humanidades, incluida la filosofía. Lo que están diciendo entonces es que no podemos seguir como hasta ahora con nuestros estudios y teorizaciones académicas. Fundamentalmente, lo que tenemos que cambiar incluye rechazar "la obediencia a las exigencias lingüísticas e intelectuales actuales". En concreto, para el tipo de teorización que están haciendo –especialmente en el libro del que este pasaje es un prefacio– esto implica romper con la forma de argumentación y presentación de los tratados filosóficos tradicionales. Además, no podemos limitarnos a expresar el contenido proposicional –por muy crítico que sea– de una manera directa, ya que el propio lenguaje de que disponemos es cómplice de lo que pretendemos criticar. Aunque no se explicita, está bastante claro que lo que nos queda por hacer como críticos sociales es desplegar otras formas de comunicación, formas que nos muestren algo, aunque no lo digan (o, de hecho, ¡que nos muestren algo diciendo lo contrario!)[14] Lo que hace falta es revelar, interpretar, quizá incluso alguna forma de juego (serio), no presentar el contenido proposicional de forma argumentativa lineal con la esperanza de que la "fuerza no forzada del mejor argumento" acabe imponiéndose.

Una vez leído desde esta perspectiva, lo que sigue al Prefacio e incluso el título de la publicación original (que luego se convirtió en el subtítulo) – "Fragmentos filosóficos"– pueden considerarse como pistas adicionales. ¿Es realmente Dialéctica de la Ilustración un fragmento sólo porque a Horkheimer y Adorno se les acabó el tiempo para "terminarla"? ¿No habría sido un fragmento una versión acabada (que aún preveían en 1944)[15]? ¿No podría, en cambio, haberse completado en términos de "coherencia interna y unidad de lenguaje"? (Así es como la versión de 1944 del Prefacio describe el criterio de selección de las notas y esbozos [Horkheimer y Adorno 2002, 255]). Además, ¿es la construcción de todo el manuscrito (con sus ensayos iniciales, dos excursos, un ensayo sobre la industria cultural, tesis sobre el antisemitismo, y aforismos y miniensayos al final) sólo un accidente? ¿Una versión más completa omitiría los dos excursos? (Pensemos en la Dialéctica negativa de Adorno y en cómo este texto acabado contiene tres "modelos"). ¿Los aforismos y mini–ensayos ("notas y esbozos") del final del libro son simplemente un añadido? ¿O tal vez sea mejor considerarlos como la culminación –o incluso el punto culminante– de una forma particular de revelar la crítica?

Una tercera serie de pistas puede encontrarse en los fractales anidados que aparecen en el primer excursus, el de "Odiseo o el mito de la Ilustración"[16] Una cuestión que no ha recibido mucha atención, si es que ha recibido alguna, es que este ensayo comienza con una discusión sobre Homero y la forma literaria. Es muy desconcertante que lo haga, a menos que uno pueda llegar a reconocerlo como otra pista en sí misma: del mismo modo que Odiseo (tal y como lo cuenta Homero) da a los dioses lo que les corresponde observando la letra de sus leyes, pero no su espíritu, Homero da a los mitos lo que les corresponde contándolos, pero cambiando a un nuevo género (la forma épica). Ampliando los fractales anidados, se podría conjeturar que Horkheimer y Adorno están dando su merecido al pensamiento moderno de la Ilustración al parecer ofrecer un tratado filosófico, pero en realidad Dialéctica de la Ilustración es un tipo diferente de texto, un fragmento filosófico intencionado, y rompe, en última instancia, con el género y el habitus de los tratados filosóficos. Más allá del texto de Dialéctica de la Ilustración, hay una consideración adicional que debería haber dado a Habermas una pausa antes de atribuir, en serio, una "historia primigenia de la subjetividad" a Adorno y Horkheimer: en otros lugares se comprometieron con un contextualismo histórico, de tal manera que creían que nadie

podía salir de su contexto histórico y tener una visión clara de otras épocas históricas. Horkheimer lo expresa quizá con mayor claridad en su seminal "Teoría tradicional y crítica", cuando escribe que "nadie puede convertirse en un sujeto diferente del que es en este momento histórico", lo que significa que no podemos teorizar "como si una persona pudiera salir de su coyuntura histórica actual e insertarse realmente en cualquier otra que desee" (Horkheimer 1972, 240; traducción modificada). En particular, la idea de que podríamos salir de la historia por completo y ver a los seres humanos antes de que la historia comience en serio, se encuentra con la burla de Horkheimer y Adorno en otros lugares.[17] Esto sugiere fuertemente que lo que presentan en *Dialéctica de la Ilustración* podría ser algo más que una historia primigenia real de la subjetividad, y concuerda bien con mi sugerencia de leerla como una ficción que pretende desestabilizar la autoconcepción de su momento histórico, dando a la Ilustración lo que le corresponde al parecer ofrecer un tratado filosófico, pero en realidad realizando lo que es problemático en tales tratados[18].

Sea como fuere, volvamos a Habermas y a las consecuencias de este fatídico error de adoptar una estrategia de lectura que no se limita a dejar de lado el carácter retórico y de presentación de *Dialéctica de la Ilustración*, sino que lo hace sin reflexión crítica ni discusión. Una consecuencia clave de este error es que incluso lo que parece un trabajo bueno y original que contiene su ensayo queda seriamente estropeado.

Por un lado, conduce a lecturas muy poco caritativas de *Dialéctica de la Ilustración*. Como ya se ha mencionado, Habermas acusa a sus autores de aplanar la visión de la modernidad de una manera tan asombrosa que no hace "justicia al contenido racional de la modernidad cultural que se plasmó en los ideales burgueses" (EME 113). En la versión de 1982, incluso les acusa de "pesimismo global" (18). Uno quiere preguntarse: ¿No podrían Horkheimer y Adorno haber sido conscientes de ciertos logros de la modernidad, pero no haber hecho hincapié en ellos debido a consideraciones sobre la presentación retórica motivada por una cultura de la Ilustración fracasada, en lugar de simplemente pasar por alto estos logros? Dado que para ellos –en la sorprendente formulación de Adorno– la mejor lupa es una astilla en el ojo (Adorno 2005, 50), ¿no tendría mucho más sentido para el texto que proporcionaran la astilla de resaltar los aspectos problemáticos de la modernidad, en lugar de una historia tranquilizadora sobre sus logros?[19].

Y lo que es más importante, aunque Habermas detecta una contradicción performativa en lo que escriben Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* y juzga que su crítica social ha fracasado en virtud de ello, cabe pensar que tal contradicción no es fatídica, sino necesaria para expresar ciertas cuestiones. Para Habermas, una contradicción performativa o aporía es el final del camino; al encontrarla, tenemos que retroceder y adoptar un punto de vista diferente.

Me parece una conclusión demasiado precipitada. Tomemos un ejemplo cotidiano del contexto de las relaciones personales. Una persona puede decir, como parte de otra discusión con su pareja: "¡No puedo hablar contigo!". Esto parece una contradicción performativa; el contenido proposicional de su enunciado entra en conflicto con el acto de pronunciarlo. Sin embargo, podemos reconocer, sostengo, que el interlocutor se equivocaría si su respuesta fuera señalar esto y argumentar que la hablante, por lo tanto, no puede querer decir lo que dijo, sino que debe querer decir otra cosa. También podemos reconocer, sostengo además, que el enunciado original, si funciona (donde esto puede incluir que el interlocutor reaccione de forma diferente a lo imaginado y haya un cambio de perspectiva y comportamiento), funciona porque implica una contradicción performativa. En determinados contextos (quizá especialmente desesperados), los actos de habla de este tipo son los que más posibilidades tienen de provocar el cambio de perspectiva, enfoque y comportamiento que una situación aparentemente irresoluble requiere para resolverse. Sin equiparar la formulación de discursos en el contexto de las relaciones personales con la escritura de libros como *Dialéctica de la Ilustración*, creo que no debemos limitarnos a observar (lo que nos parecen) contradicciones performativas, sino que, además,

debemos considerar qué papel pueden desempeñar en la expresión de una situación difícil y hasta qué punto pueden ser indispensables para que los oyentes o lectores –nosotros– abandonemos una determinada perspectiva, enfoque o comportamiento. Una vez más, se podría estar en desacuerdo y argumentar en contra de esta sugerencia, pero no reflexionar siquiera sobre esta posibilidad parece un grave fallo en un ensayo (supuestamente) filosófico, y "El entrelazamiento del mito y la ilustración" de Habermas falla en este sentido.

Hay más pruebas de falta de reflexividad (a la vista) en este ensayo; de hecho, incluso una especie de contradicción inadvertida. Habermas termina su ensayo –o más bien la versión anterior de 1982– con un compromiso con la impureza del discurso: "Sólo un discurso que admite esta impureza eterna puede tal vez escapar del mito, liberándose así, por así decirlo, del entrelazamiento del mito y la ilustración" (1982, 30)[20] Uno podría pensar que es una idea importante admitir esta impureza, y en muchos sentidos lo es. Sin embargo, lo que resulta desconcertante es su contexto en el texto de Habermas. Esta conclusión se sitúa en el contexto (y, de hecho, en el mismo párrafo) de su apelación al (ideal regulativo) de un discurso completamente puro (la situación ideal del discurso). Resulta extraño –aunque, hasta donde yo sé, no se ha comentado en la literatura secundaria– que Habermas acuse implícitamente a Horkheimer y Adorno de anhelar una especie de pureza platónica o incluso de albergar la creencia en el exorcismo diabólico (EME 129–120), mientras se presenta a sí mismo como capaz de mirar a los ojos a la impureza y, al mismo tiempo, postular una construcción pura. Uno se pregunta realmente si Habermas no está protagonizando aquí un momento de "protestar demasiado" y escindiendo su propio anhelo no reconocido de pureza y proyectándolo en Horkheimer y Adorno.

Para que no se me malinterprete (o se me acuse de psicologizar o psicoanalizar a Habermas, en lugar de argumentar filosóficamente en contra de su punto de vista, asumiendo, en aras de exponer esta objeción, que se trata de tareas completamente separadas): sí, podría haber una forma de reconocer la inevitabilidad de la impureza y seguir aferrándose a un ideal regulativo de pureza sin ser por ello culpable de hacer afirmaciones contradictorias. Aun así, uno podría pensar que es al menos necesario reflexionar críticamente sobre cómo se supone que encajan exactamente estas dos afirmaciones, es decir, las afirmaciones de que tenemos que aceptar la "impureza eterna" y que tenemos que separar el poder de la validez apelando a algo puro (la situación del discurso ideal, que supuestamente se refiere puramente a la validez). De hecho, uno podría preocuparse de que incluso si los dos encajan en principio sin contradicción, no está claro hasta qué punto la pureza de la situación ideal del habla como ideal regulativo va a ayudarnos a tratar con la impureza real de cómo el poder y la validez están entrelazados, dado que es desde la perspectiva de la segunda desde la que siempre consideraremos la primera. En otras palabras, cabría esperar una reflexión más crítica por parte de Habermas acerca de cómo este ideal regulativo no va a conducir a un pensamiento ilusorio, en lugar de a un compromiso clarividente con las formas reales de entrelazamiento. (En particular, uno podría preguntarse sobre esto en el contexto de un libro que contiene una lectura y un rechazo bastante burdos de los intentos de Foucault de hacer esto último).

La irreflexividad se agrava, en cierto sentido, en un pasaje que se añadió para la edición de 1985 (pero que no figura en la versión de 1982). Permítanme citar primero ese pasaje y luego comentarlo. Habermas escribe:

[Se hace inteligible cómo en los años más oscuros de la Segunda Guerra Mundial pudo efectivamente establecerse la impresión de que las últimas chispas de razón se extinguían de esta realidad y habían dejado sin esperanza las ruinas de una civilización en colapso. (EME 116s)]

A primera vista, esto podría parecer una afirmación reconciliadora, que sugiere que, aunque Horkheimer y Adorno se equivocan en su crítica a la ideología totalizadora, era perfectamente

comprensible que hubieran acabado en un callejón sin salida (filosófico). Las circunstancias históricas y, en concreto, sus circunstancias biográficas hicieron que convertirse en un escritor "oscuro" fuera algo natural.

Sin embargo, incluso una pequeña reflexión debería hacernos pensar de forma diferente sobre el pasaje. Bien mirado, se trata de una afirmación condescendiente. Más que eso, es una forma de explicar (la validez de) una posición filosófica con biografía, y uno se pregunta si esta explicación está –al menos retóricamente– haciendo más trabajo de persuasión que los (supuestos) argumentos que también contiene el ensayo.

Peor aún, lo que llama la atención en este pasaje es la falta de reflexión sobre el propio contexto histórico y biográfico de Habermas –y el doble rasero de incluir tales consideraciones en el caso de Horkheimer y Adorno, pero ni siquiera preguntarse a sí mismo al respecto. Nada de esto mejora con las biografías diferenciales. Horkheimer y Adorno, cuando escribieron *Dialéctica de la Ilustración*, habían huido de la persecución y de una muerte casi segura a manos de sus propios compatriotas. Podrían no sólo estar excusados, sino perfectamente en lo cierto al reflexionar sobre cómo sus biografías podrían demostrar que la modernidad y la cultura occidentales no sólo sufrieron un lapsus accidental (una "*Betriebsunfall*"), sino que estaban profundamente enredadas con las atrocidades y requerían una revisión fundamental. Habermas, en cambio, escribía desde la seguridad de su cátedra. Había crecido en la Alemania nazi, que le pareció un país normal hasta que se dio cuenta, tras los juicios de Núremberg de 1945 y los primeros documentales sobre los campos de exterminio, de que había sido un país criminal (Habermas 1981, 512; véase también 2008, 18). Como antiguo miembro de las Juventudes Hitlerianas, que había pasado el final de la guerra como paramédico en el frente occidental, ¿qué "impresión" podría haber sido "inteligible para establecerse" en su caso? ¿Podría ser la impresión de que debemos tener –de alguna manera– una norma pura a la que todo el mundo tiene siempre acceso en virtud de ser un usuario del lenguaje, de modo que en principio son capaces de superar la impureza de cualquier discurso existente, el enredo de la validez y el poder? Tal vez, la opinión de que existe tal norma es, después de todo, inteligible, pero no plantear la cuestión biográfica en su propio caso, mientras se insiste en ella en el caso de Horkheimer y Adorno, parece una omisión bastante significativa de la reflexividad.

En resumen, por diversas razones, pero sobre todo por diferentes formas de irreflexividad, la fuerza no forzada del argumento apunta a un claro suspenso para "El entrelazamiento del mito y la Ilustración". Aunque esto concluye la justificación del suspenso, creo que la evaluación crítica de dicho ensayo debería incluir otra consideración, aunque no tenga que ver directamente con por qué merece un suspenso (y no sería, normalmente, parte de la retroalimentación sobre el trabajo de curso).

Esta otra consideración es la politiquería (académica) solapada que se lleva a cabo en el ensayo, y en particular el hecho de que esta politiquería utiliza la retórica para abrumar a sus lectores. (Dejo de lado aquí si esto fue conscientemente intencionado por Habermas o no). Para ver esto, consideremos primero el contexto político académico. La estancia de Habermas en Starnberg había tenido un éxito desigual (Müller–Doohm 2016, 178–180, 199–206). Habermas nunca consiguió la esperada cátedra (honoraria) en Múnich, y había dimitido sobre la estructura y la futura dirección del Instituto Max Plank que había codirigido. Además, su recién publicada *Teoría de la acción comunicativa* competía con quienes intentaban continuar más directamente el enfoque de primera generación de la Escuela de Frankfurt, como Negt y Kluge, cuya Historia y obstinación también apareció en 1981. Sí, Habermas había podido volver a una cátedra en Frankfurt, pero sentía claramente la necesidad de romper con la generación anterior y establecer su propio enfoque como dominante. Esto se puede ver en cómo su primera serie de conferencias de vuelta en Frankfurt, que incluía "El hermanamiento del mito y la ilustración", cambió de tono en comparación con los compromisos anteriores con Adorno y Horkheimer (Hohendahl 1985, 4).

También puede verse por la forma en que Habermas (co)organizó la conferencia sobre Adorno de 1983 a su regreso a Frankfurt. Incluyó a partidarios clave de su punto de vista (como Wellmer y Schnädelbach) y a otros críticos de Adorno de la conexión de Habermas con Heidelberg (como Theunissen y Bubner), y excluyó a estudiantes y partidarios clave de Adorno, ya fuera de la conferencia en sí (como H. Schweppenhäuser) o de la publicación posterior (como Negt). El carácter partidista del evento también se desprende del hecho de que los adornianos sintieran la necesidad de organizar una contraconferencia un año más tarde en Hamburgo.

A continuación, consideremos de nuevo los dos principales movimientos argumentativos del ensayo. Si uno quiere enterrar a un oponente en filosofía, es decir, no sólo presentar su posición como poco convincente, sino como una no-opción o un callejón sin salida, entonces la forma de hacerlo es acusarle del pecado cardinal como filósofo: una contradicción. De ese modo, la posición queda descartada por completo, no sólo considerada como la segunda mejor. Además, si además se desacredita política o moralmente al oponente, entonces su punto de vista está realmente muerto y enterrado. Desde este punto de vista, la invocación por Habermas de un argumento de culpabilidad por asociación parece menos sorprendente. Puede que se base en una lectura errónea de Nietzsche, y puede que no sea un argumento importante filosóficamente hablando, pero sirve bien para el propósito político (académico). Específicamente, sirve bien para la difamación o el insulto. Horkheimer y Adorno no sólo son culpables de llevarnos a un callejón sin salida; no, también están abriendo las puertas a la contrailustración, y concretamente se les asocia con Nietzsche, quien, a su vez, se asocia –en la imaginación popular y a veces académica de Alemania– con los nazis. Puede que no lo pretendieran, pero la sugerencia es que la oscuridad de su biografía les hizo abrir inadvertidamente la puerta a la misma oscuridad de la que pretendían escapar.

Lo que encontramos aquí es, por tanto, una forma de enterrar la teoría crítica anterior abrumando retóricamente a los lectores, en lugar de confiar en la "fuerza no forzada del mejor argumento". En lugar de preocuparnos por la presentación retórica de la *Dialéctica de la Ilustración*, lo que debería preocuparnos es la retórica de "El entrelazamiento del mito y la Ilustración". Uno sólo podría haber esperado que los lectores no se sintieran abrumados por esta última, pero mirando a los siguientes veinte años de erudición que siguieron a la publicación de ese ensayo –es decir, el período de 1982 a 2002– e incluso a publicaciones más recientes (por ejemplo, Jay 2016), parecería que, por desgracia, durante un período significativo los lectores en gran medida se sintieron abrumados por ella. De este modo, el texto (y las conferencias) de Habermas enterraron la teoría crítica de Horkheimer y Adorno como inviable por contradictoria y abrieron las compuertas a la contrailustración. Tal vez sea inevitable que cualquier paso del testigo en el mundo académico implique una especie de parricidio de los supervisores y otros mentores por parte de sus hijos académicos. Sin embargo, el parricidio de Adorno (y Horkheimer) por Habermas en "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" es de un tipo extraordinariamente brutal. Sin embargo, esto queda en cierto modo oculto por el hecho de que su brutalidad no ocurre (tanto) en el nivel del contenido proposicional, sino (sobre todo) en el nivel de la presentación retórica, mientras que es exactamente ese nivel el que se nos dice (como parte del contenido proposicional del texto de Habermas) que ignoremos.

4 Una objeción: Autoritarismo epistémico

En esta sección, quiero cambiar de marcha y suspender por un momento mi polémico experimento mental de evaluar el ensayo de Habermas. En su lugar, me centraré en abordar una objeción que podría parecer natural.

En concreto, se podría pensar que la interpretación que he esbozado de *Dialéctica de la Ilustración* como alternativa a la de Habermas implica que Horkheimer y Adorno adoptan una postura epistémicamente autoritaria en ese libro, reivindicando hablar desde una posición epistémica particularmente privilegiada. Y uno podría pensar que adoptar tal postura es

problemático. De hecho, la preocupación por el autoritarismo epistémico se plantea a menudo contra esa obra, incluso en la propia interpretación que Habermas hace de ella (Cooke 2006, 41). Suele venir acompañada de la sugerencia de que la propia teoría de Habermas escapa mejor a esta crítica, aunque quizá necesite revisiones y añadidos para evitarla por completo (Cooke 2006, especialmente 37–72, 97–208).

A continuación responderé a esta (posible) objeción. Me mantendré agnóstico sobre si reclamar un privilegio epistémico especial para algún grupo es siempre problemático. Sugeriré que no es el caso que Horkheimer y Adorno necesiten hacer tal afirmación en la lectura que propongo. De hecho, la lectura sugiere que adoptan una postura muy diferente.

Para ver esto, ayudará considerar un caso de contraste: La famosa "Respuesta a la pregunta '¿Qué es la Ilustración?'" de Kant. (1995). Kant define la Ilustración en términos de hacer uso del propio entendimiento sin la guía de otros. Kant también afirma que pocos son capaces de alcanzarla por sí solos, pero que el libre uso de la razón pública puede ser en última instancia la (proverbial) marea creciente que levante todos los barcos. Al principio culpa de la falta de Ilustración a los individuos, a los que acusa de no llegar a serlo por pereza y falta de valor. Sin embargo, a medida que avanza el ensayo, Kant también menciona la tutela de los guardianes, que mantienen a las masas en un estado de inmadurez y hablan en su nombre (el original alemán es *Vormünder*, literalmente, lo que está ante la boca).

Aunque celebrado como un texto clave de la Ilustración, es posible realizar un cambio de aspecto y verlo como un ejemplo de autoritarismo epistémico, algo a lo que ayuda verlo a través de los ojos de Hamann con su aguda sensibilidad para tales asuntos. Como Hamann (1996) señaló a las pocas semanas de la publicación del texto de Kant, éste se instala implícitamente en el texto como uno de los raros individuos que han logrado iluminarse por sí mismos, y por tanto como una especie de guardián, aunque supuestamente iluminado. Además, Kant habla de las masas, que son (supuestamente) incapaces de hacerlo por sí mismas, de un modo moralizante –recuérdese toda la retórica de la minoría de edad autoinfligida, de la falta de valor y de la pereza. De este modo, podemos detectar autoritarismo epistémico (y moralista) en el mismo texto celebrado por el (supuesto) mensaje ilustrado de que todos somos igualmente capaces de pensar por nosotros mismos y sólo necesitamos libertad de prensa (y de conciencia y religión) para hacerlo.

Ahora, comparemos esto con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno y la postura implícita que adoptan respecto a la interpretación que sugerí anteriormente. Esa sugerencia incluía que están utilizando la genealogía en el sentido de desestabilizar una autoconcepción desde el interior.

Para dar seguimiento a esta sugerencia, resulta útil plantear la pregunta: ¿a qué autoconcepto concreto y de quién iban dirigidos? Siguiendo a Allen (2017) y Andreev (2022), podemos responder de la siguiente manera. La premisa de fondo clave de *Dialéctica de la Ilustración* es que los modernos –o al menos Horkheimer, Adorno y sus contemporáneos– hemos tendido a tener una autoconcepción de ser el producto del progreso moral; de hecho, tal vez incluso de estar al final de tal progreso. En otras palabras, una determinada concepción de la historia, incluso una especie de filosofía (hegeliana) de la historia, forma parte integrante de nuestra autoconcepción. Esa concepción de la historia –es decir, la segunda premisa de fondo de *la Dialéctica de la Ilustración*– se malinterpreta a sí misma como impulsada por la historia real, cuando en realidad (en gran medida) no lo es, sino por una determinada actitud psicológica (o conjunto de actitudes: complacencia, superioridad, aferrarse desesperadamente a la esperanza y la afirmación) y mecanismos de defensa (en particular, la escisión y la proyección).

Horkheimer y Adorno pensaban que una historia real detallada no sería adecuada para desalojar esto. Esto era así por las razones nietzscheanas antes mencionadas, amplificadas por las

preocupaciones freudianas[21]. Concretamente, el pensamiento es que la racionalización es el mayor mecanismo de defensa a superar; y una vez que entramos en el juego de un cierto tipo de argumentación, nos llevará a una dialéctica infinita. En su lugar, necesitamos otra forma de comunicación.

Lo que es crucial para esto es que una forma adecuada de hacerlo es desplegar una artimaña para bajar la guardia y esto es, posiblemente, lo que se despliega en *Dialéctica de la Ilustración* (y especialmente en su ensayo inicial). Al principio, el texto tiene que parecer que está haciendo "lo normal", es decir, que de alguna manera continúa con la autoconcepción y su filosofía de la historia, y que trata de enfrentarse a ella por sus propios medios, por ejemplo, ofreciendo una filosofía de la historia alternativa, con un giro negativo, una filosofía de la caída, y sólo después, una vez que se han bajado las defensas, puede comenzar la subversión y la deconstrucción, quizá al principio lentamente antes de caer como un rayo. Para ello, los autores tienen que apelar a las fuentes habituales (por ejemplo, *la rama dorada* de Fraser). Tiene que parecer que están haciendo antropología filosófica. El texto tiene que tener una periodización y una historia de progresión, desde el preanimismo al animismo, pasando por la mitología (griega) y el surgimiento de la ciencia y el pensamiento modernos. Tiene que tener la característica tanto de la continuidad –la pre–Ilustración tiene que ser en cierto sentido ya una especie de (proto–)Ilustración para asegurar que hay un proceso de aprendizaje que conduce a la Ilustración propiamente dicha– como de la discontinuidad –para asegurar que esta última es realmente una ruptura radical con la primera–.

Tal vez lo más importante sea que el texto tiene que hacer lo mismo que pretende criticar[22]: al igual que el tablón histórico del concepto que se tiene de sí mismo, tiene que oscilar entre afirmaciones de continuidad y discontinuidad, ya que no es posible estabilizar la narración por completo, puesto que resulta misterioso cómo algo puede ser a la vez el resultado de un proceso de aprendizaje y una ruptura radical con lo que había antes. En última instancia, el antídoto tiene que presentar una historia ficticia como si fuera real, interpretando la propia ficcionalidad de la "historia" inscrita en el concepto que se tiene de sí mismo. Se trata, pues, de una especie de estrategia de inmunización. Al igual que las vacunas (o la homeopatía), espera estimular el sistema inmunológico con el mismo veneno del que pretende protegernos, con el fin de entrenar el sistema inmunológico para lo real. No presupone que los lectores tengan capacidad crítica, sino que trata de fomentarla, desconcertándoles, siendo a la vez sorprendente y pareciendo decir algo imposible, mediante la aporía y la contradicción performativa. El estilo, la forma y la retórica son cruciales para fomentar la actitud y la capacidad críticas. En este punto, es fácil imaginar que alguien vuelva a plantear la misma objeción que yo pretendía abordar: Si la interpretación anterior de lo que Horkheimer y Adorno pretendían hacer es correcta, ¿no empeora la preocupación por el autoritarismo (epistémico)? Sin embargo, ahora estamos en condiciones de responder a la objeción añadiendo otro elemento interpretativo clave adicional. No es necesario ni apropiado atribuir autoritarismo epistémico a Horkheimer y Adorno, ya que lo que están haciendo se lee mejor ante todo como una especie de movimiento autoterapéutico: un trabajo genealógico para deshacerse de la helada garra de una cierta autocomprensión a la que estaban sujetos tanto como sus contemporáneos[23]. La artimaña que están llevando a cabo sería, en primer lugar, una artimaña contra ellos mismos; y la inmunización mediante la creación de capacidades críticas, una autoinoculación.[24] Se ha debatido mucho sobre qué tipo de cambio supone la *Dialéctica de la Ilustración* para la primera Escuela de Frankfurt. A menudo, el cambio se entiende en términos de abandono del marxismo o del proyecto interdisciplinar, o de ambos[25] Lo que quiero sugerir es que se trata, más bien, de algo más. El cambio clave en *Dialéctica de la Ilustración* en comparación con los escritos de la década de 1930 es la crítica de la filosofía hegeliana implícita de la historia (y de la concepción concomitante de la naturaleza y su relación con ella) que Horkheimer y Adorno habían suscrito. Este no es el lugar para evidenciarlo, pero yo sugeriría que este giro se debe a "Sobre el concepto de historia" (también conocido como

"Tesis sobre la filosofía de la historia") de Benjamin de 1940. Es este texto, que les llegó tras la muerte por suicidio de Benjamin, el que les alertó del peligro de la autoconcepción dominante en la modernidad, incluso entre los propios críticos socialistas de la misma. Pensar en *Dialéctica de la Ilustración* como un ejercicio principalmente de autoterapia encaja con la escasa circulación del manuscrito inicial, que se descarta con demasiada rapidez como debida simplemente a la escasez de recursos y a la falta de público en el último año de la guerra (la primera edición de 1944) e inmediatamente después (la edición revisada de 1947). La reticencia de Horkheimer y Adorno a reeditar el libro también podría estar relacionada con esto, y no sólo con la preocupación de que dicha reedición perjudicara al Instituto de Investigación Social en el entorno de la Guerra Fría. Pensar en un libro como, ante todo, un ejercicio de autoterapia no significa negar que también puede tener un significado para los demás, quizás como ejemplificación de lo que implica la (auto)iluminación. Una vez más, esto encajaría bien con el modelado del libro sobre los escritos de Nietzsche[26]. De hecho, uno podría pensar que cualquier iluminación debe –por su propia naturaleza– ser autodidáctica; de lo contrario, para volver a la famosa definición de Kant, uno no está haciendo uso de su propio entendimiento sin la guía de otros, después de todo. Si es así, entonces el único escrito que capta realmente su espíritu tiene que ser de forma performativa, ejemplificadora. Tiene que escribirse no desde la perspectiva de estar ya iluminado (recuérdese el contraste con Kant), sino intentando realizar la iluminación en uno mismo, tal vez con la esperanza –o "simplemente" el efecto secundario– de que esto pueda inspirar a otros a realizarla también en sí mismos.

5 Conclusiones

Habermas se equivoca con su objeción a la contradicción performativa de la *Dialéctica de la Ilustración*. Si hay una contradicción performativa implicada en lo que Horkheimer y Adorno nos presentan en ese libro, tiene una razón de ser, de modo que la presencia de tal contradicción no es fatídica para la posición sino necesaria para (o al menos inteligible como parte de) su forma de comunicación. En términos más generales, hay una dimensión interpretativa en el texto que Habermas pasa completamente por alto con su lectura excesivamente literal y debido a su tajante separación entre argumento filosófico y retórica, contenido y forma. Volviendo a nuestro polémico experimento mental con el que empezamos: Habermas suspendería una clase de *Dialéctica de la Ilustración* porque su "trabajo de curso" – "El entrelazamiento del mito y la Ilustración"– es filosóficamente irreflexivo hasta el punto de que no alcanza el aprobado. También es irreflexivo desde el punto de vista biográfico e incurre en una politiquería solapada, pero se trata de defectos adicionales, no de aquellos por los que al profesor Habermas se le restarían puntos en cualquier ejercicio de calificación académica (real o polémico y ficticio). Como tal, su texto se parece mucho más a una acción estratégica que comunicativa. Por lo tanto, en realidad es su texto el que está atrapado en una forma problemática de contradicción performativa, en los términos de su propia teoría, es una forma de pseudocomunicación que se hace pasar por lo real y, por lo tanto, viola la (pretendida) lógica de la acción comunicativa en un ejercicio fingido de la misma.

Otro resultado del debate es que podríamos reconsiderar la *Dialéctica de la Ilustración*. En lugar de considerarla un callejón sin salida, podríamos llegar a entenderla como un ejercicio autoterapéutico para desestabilizar una autoconcepción complaciente según la cual la modernidad es el pináculo del progreso moral, un ejercicio que podría tener un cierto carácter ejemplar para otros en la búsqueda continua de hacer uso de nuestro propio entendimiento. Y podríamos reconsiderar la naturaleza y el mérito de la ruptura de Habermas con la teoría crítica de Horkheimer y Adorno –una ruptura defendida, resulta, menos por la fuerza no forzada del mejor argumento que por abrumar a los lectores con una retórica solapada.

Posdata de Chris Freefields

Como segundo evaluador de "El entrelazamiento del mito y la Ilustración", comenzaré señalando mi desacuerdo con la nota propuesta, antes de discrepar con el polémico experimento de pensamiento en sí.

Estoy de acuerdo en que el ensayo de Habermas se caracteriza por una cierta irreflexividad, sobre todo por no reflexionar sobre por qué los autores de *Dialéctica de la Ilustración* podrían haber utilizado las formas retóricas concretas que utilizaron. Habermas sólo intenta explicar por qué el contenido es tan oscuro, tan pesimista, e incluso aquí vuelve a explicar este rasgo por la biografía. Pero el estilo, la retórica (y el entrelazamiento de forma y contenido), simplemente se descartan, no se reflexiona sobre ellos.

Sin embargo, esto por sí solo no basta, en mi opinión, para situarla claramente en la categoría de fracaso. Por un lado, la forma en que está escrita *Dialéctica de la Ilustración*, en cierto sentido, invita a ser leída como Habermas lo hace – invita a esto especialmente en la interpretación que, Freyenhagen, como primer evaluador, favorece. Porque si el libro (y especialmente su ensayo inicial) implica una especie de artimaña para bajar la guardia al presentarse, al menos inicialmente, como antropología filosófica tradicional, entonces no es simplemente un fallo (y, por tanto, no es un simple fallo) por parte de los lectores, Habermas incluido, dejarse engañar por esta artimaña. En este sentido, "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" de Habermas sería uno más de los ensayos que pasamos rutinariamente como parte de nuestras prácticas académicas de los años 2020. Además, no siempre constituye un suspenso que un estudiante no se centre en cuál es el estilo o la estrategia retórica del autor de su texto, sino que se centre –como hace Habermas con *Dialéctica de la Ilustración* en su ensayo– en discutir su contenido proposicional abstrayéndose de estas intenciones sobre el estilo o la retórica. Tal vez, esto se hace en parte porque el estudiante está escribiendo en un contexto histórico diferente, digamos uno en el que percibe el posmodernismo y sus precursores como una amenaza al núcleo universalista de la Ilustración. Puede que haya problemas con la motivación de tal enfoque, pero estos problemas no son necesariamente de naturaleza académica.

Y lo que es más importante, si *Dialéctica de la Ilustración* trata sobre el desplazamiento de los afectos y se basa en la preocupación sobre cómo la participación en el nivel cognitivo podría desencadenar racionalizaciones y mecanismos de defensa, entonces, en cierto modo, el problema del ensayo de Habermas no es la falta de reflexión, al menos no la reflexión tal y como se entiende típicamente en contextos académicos, que es, en general, el sentido que Freyenhagen despliega al introducir el recurso retórico de evaluar ese ensayo como si fuera un trabajo de curso. Freyenhagen presenta su caso como si los lectores, después de caer inicialmente en el engaño, debieran emprender una segunda reflexión y llegar a ver la *Dialéctica de la Ilustración* bajo una luz diferente: como un trabajo autoterapéutico a través de la autoconcepción moderna dominante y su particular sentido de nuestro lugar en la historia, donde esta autoterapia puede desempeñar un papel ejemplar para otros en el desarrollo de sus capacidades críticas y la autoilustración de sí mismos. Freyenhagen sugiere que, si un lector no pasa a esta segunda fase de reflexión –como, según Freyenhagen, hace Habermas– es irreflexivo. Sin embargo, esto es plantear mal la cuestión. Especialmente si Freyenhagen tiene razón acerca de *la Dialéctica de la Ilustración* como una especie de autoterapia ejemplar frente a la inversión afectiva en visiones ideológicas del mundo, entonces más reflexividad no es, en cierto sentido, la solución: permanecería en el nivel cognitivo y su infinita dialéctica de la argumentación. En su lugar, lo que se necesita es un tipo de respuesta afectiva, de tal manera que podríamos hablar de insensibilidad cuando falta, pero no tanto de falta de reflexividad. En cierto modo, el elemento que falta es lo que Adorno describe en "El ensayo como forma" al decir que recibir significado requiere de los lectores "precisamente esa espontaneidad de la fantasía subjetiva que es castigada en nombre de la disciplina objetiva" (1984, 153). Dicho de otro modo,

lo que le falta a Habermas es habitar desde dentro lo que se le presenta en *Dialéctica de la Ilustración*, encontrar dentro de sí mismo el mundo imaginativo desde el que las expresiones aparentemente exageradas de Horkheimer y Adorno le parezcan adecuadas, incluso necesarias. Tal vez tal "fantasía subjetiva" podría llamarse reflexividad –de hecho, tal vez esto es lo que Adorno quiere decir con "segunda reflexión"– pero no es lo mismo que ser irreflexivo sobre interpretaciones alternativas de un texto o sobre las intenciones de los autores al elegir una determinada forma retórica de una obra que uno discute.

Freyenhagen, al rebatir las consideraciones atenuantes, señala el hecho de que Habermas conocía a Horkheimer y Adorno, su obra y la importancia de la retórica en ella. Su sugerencia parece ser que Habermas debería haberlo sabido mejor. Freyenhagen también señala ciertas pistas que Horkheimer y Adorno parecen dejar en *Dialéctica de la Ilustración* para indicar al lector (reflexivo) lo que pretenden. Sin embargo, en mi opinión, ninguna de ellas es suficiente para cambiar el juicio anterior de que el ensayo de Habermas puede recibir razonablemente un aprobado, a pesar de su irreflexividad. Todo esto –incluyendo, posiblemente, las pistas que Freyenhagen nos señala– permanece en un nivel cognitivo. Y esto no basta. Porque, como se ha señalado anteriormente, el quid de su preocupación se refiere a un sentido de (ir)reflexividad que es diferente del relevante para los contextos académicos. Me parece que, en este punto clave, podemos ver la ruptura de la propia naturaleza del dispositivo retórico que Freyenhagen emplea: el experimento de pensamiento polémico y el género de retroalimentación sobre el trabajo del curso.

Parece que Freyenhagen, después de todo, trata a Habermas no como a un estudiante, sino como a un profesor con una historia particular (que incluye haber trabajado con Horkheimer y Adorno) que debería saberlo mejor; o quizás como alguien con cuya política (académica) no está de acuerdo; o incluso como alguien cuyos mecanismos de defensa se interponen en el camino de dedicarse a la fantasía subjetiva, quizás hasta el punto de que está psicologizando los ejemplares e intentando que la (auto)terapia no esté disponible (¡no es poca resistencia!). De cualquiera de estas maneras, Freyenhagen confunde los estándares y métodos por los que leemos típica y apropiadamente los ensayos de los cursos y aquellos por los que leemos el trabajo de autores establecidos.

De hecho, uno podría preocuparse de que el dispositivo retórico de Freyenhagen le haga culpable de autoritarismo epistémico, incluso si su interpretación pudiera responder a esa acusación cuando se la pone en contra de Horkheimer y Adorno en relación con la *Dialéctica de la Ilustración*. En este sentido, cabe preguntarse críticamente: ¿Quién es Freyenhagen para emprender semejante polémica con Habermas? ¿Y qué justificación puede haber para que haya comprendido la verdad sobre la *Dialéctica de la Ilustración* y niegue que Habermas la haya entendido correctamente?

Sin embargo, estas cuestiones críticas también estarían algo sesgadas. Los comentarios críticos de Freyenhagen más arriba no se basan en aceptar su interpretación como la verdadera o la única. El punto de la crítica es "simplemente" que Habermas fue irreflexivo por no considerar siquiera la interpretación alternativa (e irreflexivo en otros aspectos no relacionados con la nota del trabajo de curso). Además, estas cuestiones críticas repetirían el error de pasar por alto la dimensión performativa del texto de Freyenhagen de un modo que repetiría el mismo error del que acusa a Habermas en su interpretación de *Dialéctica de la Ilustración*. Para explicarlo: presumiblemente todo el dispositivo retórico que Freyenhagen despliega es, al menos en parte, sobre su desempeño de la misma postura autoritaria que él implícitamente sugiere que Habermas está tomando en "El entrelazamiento del mito y la Ilustración" – una postura, similar a la de Kant, de ser uno de los pocos que han alcanzado la iluminación por sí mismos y ahora están protegiendo a las masas de sucumbir a la retórica abrumadora.

Aun así, uno podría pensar que también tiene que haber un elemento de autopolémica o autoironía o, al menos, autorreflexividad sobre el ejercicio de distanciamiento que Freyenhagen lleva a cabo (y cómo está en tensión con el contenido de su lectura (auto)terapéutica de Dialéctica de la Ilustración). En la historia de la filosofía, se han ensayado una serie de dispositivos para ello (sobre todo por parte de Kierkegaard, cuya influencia sobre Adorno está bien atestiguada); y corresponde al esfuerzo de Freyenhagen desplegar al menos uno de estos dispositivos.

Notas

1 Una complicación es que hay dos versiones del ensayo: la de 1982 publicada en Nueva Crítica Alemana y una versión ampliada y revisada que se publicó en 1985 en alemán y traducida como parte de El discurso filosófico de la modernidad (Habermas 1987, 106–130). Concediendo a Habermas el beneficio de la duda, discutiré aquí principalmente la versión posterior, revisada y ampliada (citada como EME). Pero, en última instancia, su contenido es en gran medida el mismo.

2 Habermas se compromete críticamente con su trabajo en varias publicaciones. Allí adopta líneas argumentales diferentes a las de EME. Las dos principales son (a) que Adorno no puede defender su derecho a la crítica (Habermas 1983, 106); y que (b) Horkheimer y Adorno no pueden dar cuenta de los fundamentos normativos de su teoría crítica (Habermas 1987b, 374). Respecto a (a), uno podría preocuparse de que haya un sesgo de status quo al insistir en ganarse el derecho a la crítica y que esté más en consonancia con la tradición de la Teoría Crítica insistir en ganarse el derecho a no ser criticado. En cuanto a (b), véase (Freyenhagen 2013, 187– 231); y el debate entre Freyenhagen 2017 y 2019 y Müller–Doohm y Yos 2019.

3 Como señala Hohendahl, este ensayo marca una ruptura crucial (y es diferente en cuanto al tono) con respecto a los compromisos anteriores de Habermas con Horkheimer y Adorno: "no sólo agudiza la crítica a Horkheimer y Adorno, sino que también muestra una cierta acritud ausente en los ensayos anteriores de Habermas. Habermas afirma sin ambages que algo salió mal en la evolución de la Teoría Crítica durante la década de 1940" (Hohendahl 1985, 4).

4 Mi agradecimiento a un árbitro anónimo que me presionó para aclarar la situación de la sección 4.

5 Andreev 2022 es una notable excepción. En lo que sigue, hay solapamientos con este trabajo, aunque no en el tono. Estoy en deuda con el proyecto más amplio, que tuve el privilegio de supervisar. 6 Una complicación aquí es que hay diferentes usos de "retórica". Hay un uso cotidiano que no está necesariamente relacionado con la condena: "retórica" denota el uso del estilo, la forma, el tono (también en las presentaciones orales) y cosas por el estilo, como cuando decimos de un discurso (como el discurso del 4 de julio de Frederick Douglass) que fue "retóricamente brillante" o cuando recomendamos a un actor político que haga un curso de retórica para transmitir mejor su mensaje. Hay otro uso –quizá también en el discurso cotidiano, pero sin duda en algunos discursos filosóficos– en el que "retórica" denota algo sospechoso o condenable, de modo que se critica el estilo o la forma (o el tono) de una presentación por suprimir la consideración crítica y racional de lo que se dice. Habermas está claramente preocupado por esto último cuando habla de resistirse a "ser abrumado por la retórica de la Dialéctica de la Ilustración". Lo que quiero decir a continuación es que esto es problemático e irreflexivamente cuestionable al menos en un sentido: pasa por alto que el estilo, la forma o el tono pueden ser a veces, en un determinado contexto o con determinadas personas (incluido posiblemente uno mismo), necesarios para estimular, en lugar de suprimir, la consideración

racional y crítica, ya sea de lo que se dice o de algo a lo que lo que se dice apunta. En esos casos, "abrumar" nuestras racionalizaciones podría ser parte de lo que se requiere para ese pensamiento crítico. Otra cuestión que suscita dudas, pero que no voy a plantear en este debate, es que podría ser mucho más difícil distinguir entre la mera abrumación retórica y el convencimiento racional de lo que presupone el uso condenatorio de "retórica". (Esto es, en parte, por razones aristotélicas de que no hay ni puede haber un principio para hacer esta distinción, y que la retórica es constitutiva del habla. Véase, por ejemplo, Gormley 2019). Permítanme también comentar mi uso de "retórica" en esta discusión. En su mayor parte, lo utilizo en el sentido cotidiano y no condenatorio, refiriéndome al uso del estilo, la forma o el tono. A veces, sin embargo, hago uso de la noción condenatoria de Habermas, sobre todo al poner de manifiesto (hacia el final de la Sección 3 y en la Conclusión) cómo la politiquería (académica) solapada que se desarrolla en su ensayo utiliza la retórica para abrumar la capacidad crítica de sus lectores, sugiriendo que allí su propio texto suprime de hecho la consideración crítica y racional de lo que se dice en él y se hace con él. Agradezco a uno de los árbitros anónimos que me haya invitado a aclarar el uso de "retórica" en esta contribución,

7 La "situación ideal del discurso" sólo se menciona explícitamente en la versión de 1982 del ensayo (30), no en la versión de 1985 incluida en *El discurso filosófico de la modernidad*, que sólo menciona la "idealización" (EME 130).

8 Es una de las ironías de la historia (académica) que esta interpretación sea presentada particularmente por alguien que ahora ocupa la antigua cátedra de Habermas en Fráncfort (Saar 2007). Para aclarar, por historia ficticia no me refiero ni a la historia narrativa (con sus adornos quizás inevitables) ni a escribir ficción inspirada en acontecimientos históricos; más bien, me refiero a presentar un relato de un pasado imaginario como si fuera un relato histórico de lo que realmente sucedió, donde esto puede hacerse a sabiendas, pero no tiene por qué ser así. 9 Esto significa que un conjunto diferente de críticas a *Dialéctica de la Ilustración* (también) yerra el tiro, a saber, críticas en la línea de que descuida la historia concreta o viola flagrantemente las convenciones de la investigación y la argumentación históricas (véase, por ejemplo, Schnädelbach 2004). Si el texto es intencionadamente una historia ficticia, tales críticas son inaplicables. En la lectura alternativa, la *Dialéctica de la Ilustración* está realizando una especie de sátira de la (noción de) historia implícita en nuestra autoconcepción moderna, donde esta historia es en sí misma (revelada como) una filosofía–de–la–historia–sin–historia, una ficción. Es importante destacar que, en esta lectura alternativa, no todo en ese libro es simplemente historia ficticia; en particular, sería manifiestamente absurdo atribuir a sus autores una visión según la cual el antisemitismo moderno es simplemente ficticio. Más bien, la afirmación interpretativa sobre (el despliegue de) la historia ficticia se refiere a la notoria prehistoria de la subjetividad, en particular tal y como se representa en el ensayo inicial y en los dos excursos.

10 Aquí, la crítica de Allen a la comprensión excesivamente cognitiva de Habermas del psicoanálisis (incluso) es instructiva (2016). Sobre las preocupaciones de Adorno acerca de la dialéctica infinita, especialmente en el contexto de vivir menos equivocadamente, véase Freyenhagen 2013, 187–208.

11 Un hecho curioso de la obra de Honneth es que, en su mayor parte, acepta las críticas habermasianas de Adorno y Horkheimer (véase, en particular, 1991), pero en un artículo ofrece uno de los raros casos en los que se señala la naturaleza reveladora de la crítica operativa en *Dialéctica de la Ilustración* (2000). Esto último parece no tener consecuencias más amplias para el resto de la obra de Honneth, que sigue teniendo una orientación ampliamente habermasiana, a pesar de las diferencias que existen por lo demás entre Habermas y Honneth, como que Honneth maneja la idea de acción comunicativa de Habermas en términos de reconocimiento o libertad social.

12 Es importante señalar que también existe el peligro de girar demasiado en la otra dirección e ignorar por completo el significado literal. En cierto sentido, Horkheimer y Adorno quieren que se les tome al pie de la letra; y su crítica se basa en un particular entrelazamiento de forma y contenido, no sólo de forma. (Véase también la Posdata más abajo).

13 Por ejemplo, Habermas señaló en una entrevista de 1977 que "Adorno llevó al extremo el modo aforístico de filosofar" (Dews 1986, 56). De hecho, anteriormente Habermas –como dice Hohendahl– "admiraba las cualidades aforísticas y estilísticas de la escritura de Adorno", en su ensayo de 1963 "Theodor W. Adorno: Ein philosophierender Intellektueller [Un intelectual filosófico]", que, quizás de forma reveladora, fue omitido de la edición inglesa de *Philosophical Political Profiles* (Hohendahl 1985, 6).

14 Un ejemplo de ello sería la sátira social, como la de alguien que elogia los logros de la modernidad occidental de tal modo que hace que el público se dé cuenta de lo absurdo que resulta insistir en los logros frente a los problemas profundamente arraigados; o la de alguien que pretende ser una autoridad (epistémica o moral) de un modo que revela, de hecho pone en escena, los problemas de tales pretensiones.

15 Considérese la descripción que Habermas hace en 1977 de Adorno como quien convierte "la idea de pensar en fragmentos en un programa" (Dews 1986, 56). 16 Este punto se lo debo a Andreev; surgió como parte de nuestra discusión más amplia sobre su proyecto. 17 Esto incluye textos tan conocidos como "El ensayo como forma" de Adorno, en el que escribe: "[El ensayo] no insiste obstinadamente en un ámbito que trascienda todas las mediaciones –y éstas son las históricas en las que se sedimenta toda la sociedad–, sino que el ensayo busca contenidos de verdad como históricos en sí mismos. No se ocupa de ninguna supuesta condición primigenia para contravenir la falsa socialidad de la sociedad, . . . El ensayo abandona silenciosamente la ilusión de que el pensamiento puede salir de la tesis para entrar en la physis, de la cultura para entrar en la naturaleza" (1984, 159). 18 Para más detalles sobre esta lectura alternativa, véase la sección 4. 19 Considérese también lo que Adorno escribió en otro conocido ensayo suyo: "He exagerado el lado sombrío, siguiendo la máxima de que sólo la exageración per se puede ser hoy el medio de la verdad. No confundan mis observaciones fragmentarias y a menudo rapsódicas con el spenglerismo; el propio spenglerismo hace causa común con la catástrofe. Mi intención era delinear una tendencia oculta tras la suave fachada de la vida cotidiana antes de que desborde los diques institucionales que, por el momento, se erigen contra ella" (1998, 99).

20 La versión posterior es similar, pero no exactamente igual: "Sólo un discurso que admita esto" [es decir, que admita que "las convicciones se forman y confirman en un medio que no es 'puro'"] "podría romper el hechizo del pensamiento mítico sin incurrir en la pérdida de la luz que irradia de los potenciales semánticos que también se conservan en el mito" (EME 130).

21 También podría haber una razón adicional: el sentido de la historia que forma parte de la autoconcepción que pretenden desalojar podría parecer que tiene un estatus trascendental, de modo que ofrecer una refutación empírica sería entonces en cualquier caso inadecuado (o lo parecería).

22 Evans 2020 también ofrece una lectura performativa de *Dialéctica de la Ilustración*, aunque distinta de la que aquí se propone. Según Evans, el libro ofrece "parodias de ideas antiilustradas que fueron comunes durante la primera mitad del siglo XX" (482). En mi lectura, el libro extiende algo así como la (auto)parodia a las ideas ilustradas.

23 Aquí podría haber otro paralelismo o inspiración en Nietzsche, cuyo famoso Prefacio a *Sobre la genealogía de la moral* comienza así: "Somos desconocidos para nosotros mismos, somos conocedores" (2006, 3).

24 Esto plantea otras cuestiones que no puedo abordar aquí. En particular, podríamos querer saber cómo el texto puede estar intrincadamente construido (por ejemplo, con sus fractales anidados) de un modo que parece presuponer capacidades críticas y una forma de autoterapia a través de la cual se pretende desarrollar las mismas capacidades críticas. Una parte de la respuesta tendría que ver con el proceso colectivo, un tanto peculiar, de Adorno y Horkheimer (y varias personas de su entorno, sobre todo Leo Löwenthal y Gretel Adorno) en el que surgió la obra a lo largo de muchos años. Otra parte podría referirse a cómo tales esfuerzos de autoterapia implican –o quizás incluso deben implicar– el juego de artimañas sobre uno mismo y estrategias relacionadas, y quizás también una especie de movimiento de "fingir para conseguirlo". Y otra sería que la iluminación podría entenderse mejor como un proceso continuo de (segunda) reflexión y cuestionamiento autocrítico que como un estatus que podemos alcanzar de una vez por todas.

25 Véase, por ejemplo, EME 118; o Honneth 1991. En cuanto a la supuesta ruptura con el programa de investigación interdisciplinar, véase Freyenhagen (2020) para una interpretación que sitúa "Elementos de antisemitismo" –la penúltima parte de *Dialéctica de la Ilustración*– firmemente dentro del programa de investigación interdisciplinar en curso previsto pero sólo parcialmente llevado a cabo por Horkheimer, Adorno y otros miembros del Instituto de Investigación Social en el exilio. 26 Para un debate esclarecedor sobre las cuestiones más amplias que implica la ejemplificación (con especial referencia a "Schopenhauer como educador" de Nietzsche), véase Conant 2001.

El DOSSIER FABIAN FREYENHAGEN es una edición del Grupo de Investigación de Teoría Crítica de la Universitat de València, realizada por razones de docencia e investigación.

Las traducciones están realizadas por los miembros del Grupo de Investigación.

Se pueden utilizar libremente, siempre que se indique la procedencia.

GI Teoría Crítica UV (2024): Dossier Fabian Freyenhagen, disponible en www.uv.es/critica
critica@uv.es